رحلة الفكر الإسلامي

من التأثر إلى التأزم

الدكتور
السيد محمد الشاهد

رحلة الفكر الإسلامي

من التأثر إلى التأزم

الدكتور
السيد محمد الشاهد

رحلة الفكر الإسلامي

من التأثر إلى التأزم

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الاولى

١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن أية دراسة نقدية لتاريخ الفكر الإنساني تتطلب دراسة نقدية للاحتكاكات الثقافية، ومشكلة تأثر بعضها بالبعض الآخر، وتأثير بعضها في البعض الآخر. وقد كانت محاولة دراسة هذا الموضوع تستهويني منذ فترة طويلة، فذهبت أجمع ما استطعت مما كتب حوله وهو كثير، وكنت أبحث في هذه الكتابات عن بعض النقاط التي أرى لها أهمية كبيرة في دراسة تاريخ الفكر الإسلامي، فمثلاً دراسة علمية مركزة عن حالة الثقافة الإغريقية حينما انتقلت إلى الشرق، وما هو الدور الذي كان يلعبه العقل والاعتماد عليه في الوصول إلى الحقيقة في تلك العصور، هل ظل بنفس القوة والأهمية التي كانت له في عصر الفحول الثلاثة: «سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس»؟ وكذلك عن طبيعة الثقافة المهجنة التي نتجت عن احتكاك الثقافة الإغريقية مع الثقافات الشرقية. وكذلك عن دراسة وافية لأعلام ذلك العصر الذي يسمى بالعصر الهلليني أو «الهيلينستي» كما يسميه البعض نسبة إلى «هيلين» (Hellen) وتعني «إغريقي» أو «يوناني» وهي تسمية غير صحيحة في نظري فالمعروف أن هذه الثقافة كانت تختلف كثيراً عن الثقافة الإغريقية في الموضوع والمنهج.

وكذلك عن دراسة وافية عادلة لمدى تأثير هذه الثقافة في الفكر الإسلامي تتجنب التعميم غير الدقيق في الحكم على مجموع الثقافة أو مجموع مذهب أو طائفة.

وأهم ما يفتقد أيضاً في تلك الدراسات هو محاولة تتبع جذور بعض الأفكار التي وجدت في الفكر الإسلامي، وتحديد مدى الأصالة فيها تحديداً علمياً موضوعياً دقيقاً.

سؤال كان يراودني دائماً كلما فكرت في هذه المشكلة وهو «هل كان من الممكن ظهور الفرق الإسلامية بمنهجها في التفكير والدفاع عن الفكر ومحاولة إقناع الآخرين بما تعتقده كل فرقة دون احتكاك بالثقافات الأخرى في البلاد التي فتحها المسلمون؟ وهل كان الهدف من دراسة بعض مفكري الإسلام الأوائل للثقافات الغربية والاستفادة من منهج بعضها الذي يعتمد على العقل هو فقط الدفاع عن الإسلام ضد تلك الثقافات؟ أم أن هذه الفرق بفكرها ومنهجها كانت ستولد داخل دائرة الإسلام الخالص.

ولأهمية هذا السؤال سأحاول إعادة صياغته على النحو التالي:

هل يمكن أن نجد جذور هذا الفكر الذي يقال عنه إنه مستورد من ثقافات غربية في مصادر الفكر الإسلامي، وكذلك المنهج الذي اتبعه هؤلاء المفكرون في جدلهم مع الآخرين إلى القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة؟

في هذا البحث سأحاول ـ إن شاء الله ـ بعد مدخل القي فيه الضوء على وضعنا المعاصر، بحث الثقافة الإسلامية في ضوء تأثرها وتأثيرها، تجاه الثقافات السابقة عليها والمعاصرة لها واللاحقة بعدها باختصار غير مخل بادئاً بتعريف مصطلح الثقافة بوجه عام، ثم الثقافة الإسلامية بوجه خاص، ثم تعريف مصطلح الاحتكاك الثقافي، ثم أتحدث باختصار عن حال الثقافة الإغريقية التي دخلت مع فتوحات الإسكندر الأكبر إلى الشرق، وكذلك حال الثقافات التي نتجت عن امتزاج تلك الثقافة الغربية مع ثقافات الشرق أي ما يسمى بالثقافة الهيلينية والثقافات التي وجدها الإسلام في البلاد التي فتحها، واختار بعض أعلام هذه الثقافة الذين كان لهم أقوى الأثر في بعض الاتجاهات الفكرية في الإسلام وأعرض لآرائهم باختصار في أهم قضايا فكرهم.

ثم انتقل ـ إن شاء الله ـ إلى الحديث عن الفكر الإسلامي قبيل احتكاكه بالثقافات الأخرى، وأحاول إلقاء الضوء على بعض أوجه التشابه أو التأثر بتلك الثقافات والاختلاف معها في بعض النقاط.

وتلي هذه المرحلة مرحلة انتقال الفكر الإسلامي إلى أوروبا عن طريق الترجمة إلى اللغة اللاتينية وأثر هذا الفكر في الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، ثم فيما يسمى بعصر النهضة، محاولاً بيان الدوافع التي دفعت الغرب إلى الإسراع والاجتهاد في نقل أهم ما وصل إليه المسلمون في شتى مجالات العلم.

ثم أبين في فصل تالٍ أثر الفكر الإسلامي، والعقيدة الإسلامية بشكل خاص، على تكوين العقلية الأوروبية بعد احتكاكها به، وظهور الفكر العصراني (العلماني).

وآخر مراحل هذه الدراسة هي محاولة التعرف على وضعنا الحالي وموقفنا من الثقافات الغربية وبيان ما يصلح منها لنا وما لا يصلح، ثم محاولة التعرف على أساليب نافعة في مواجهة التحديات الثقافية الغربية، غربية كانت أم شرقية أعرضها من خلال مناقشة لمشكلة التراث بين التقليد والتجديد، ومشكلة التغريب الثقافي واختتم البحث - إن شاء الله - بفصل ختامي أناقش فيه كتاباً يمثل اتجاه الفكر العصراني التغريبي في المجتمع الإسلامي.

لقد كانت فصول هذا الكتاب أبحاثاً ألقيت كمحاضرات عامة في كلية الشريعة في الفترة ما بين 1405 هـ - 1408 هـ وقد سبق نشر معظمها في بعض المجلات العلمية المتخصصة التي تصدر في مدينة الرياض وغيرها، فقد نشر الفصل الرابع والخامس تحت عنوان: «التراث بين التقليد والتجديد» في مجلة الدارة العدد الثالث 1409 هـ، ونشر الفصل السابع «نقد العصرانية» في مجلة التوباد المجلد الأول العدد الرابع 1408 هـ، ونشر الفصل الأول «الاحتكاك الثقافي» في مجلة «التوباد» المجلد الثاني العدد الثالث 1409 هـ، كما نشر جزء من الفصل الثالث في مجلة البيان العدد 22 عام 1410 هـ وسينشر - إن شاء الله - التمهيد في مجلة «المسلم المعاصر»

وقد نتج عن كون فصول هذا الكتاب أبحاثاً مستقلة في أصولها تكرار بعض العبارات، أو الفقرات التي يتطلبها سياق الحديث، ويصعب تركها، فأرجو المعذرة لهذا التكرار.

والله أسأل أن يجعل هذا الجهد المتواضع خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع بما فيه من الصواب، ويغفر لي ما ورد من خطأ غير مقصود، وهو الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

د/السيد محمد الشاهد

27/ 7/ 1410 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل

أ ـ النهضة الغربية والصحوة الإسلامية

لا شك أن المجتمع العربي الإسلامي يعيش الآن صحوة فكرية وعقدية تهزه من أقصاه إلى أقصاه، هذه الصحوة هي نتيجة منطقية لتطور الأوضاع التي مر بها مجتمعنا منذ الخميسنات من هذا القرن حتى ظهور بوادرها في أوائل السبعينات، وإن كانت جذورها تمتد إلى النصف الأول من هذا القرن، فهذه الصحوة ليست كما يدعي البعض «سحابة صيف»، أو كما يعتبرها أكثرهم تشاؤماً «وهماً».

إن الدارس لتاريخ الفكر الأوروبي لا بد له من أن يكتشف أوجه تشابه بين النهضة التي حدثت في الغرب ابتداءً من منتصف القرن الرابع عشر الميلادي ، وبين هذه الصحوة الفكرية التي يعيشها مجتمعنا الآن. إن الباعث على ظهور كل من النهضة الغربية والصحوة الإسلامية والعربية هو الاحتكاك الثقافي مع ثقافة غربية قوية هزت عقول العلماء، وأنهضتهم من سبات عميق ليروا تفوق الحضارة الأخرى، ويعوا انحطاطهم وتأخرهم.

ولكن نوع الثقافة أو الحضارة الأقوى التي سببت الصحوة مختلفة في طبيعتها في كلتا الحالين. فالحضارة أو الثقافة التي هزت عقول علماء العصور الوسطى الأوروبية كانت حضارة إنسانية تسعى إلى نشر العلم والتقدم، وتحرير الإنسان من عبودية

الإنسان، أما الحضارة أو الثقافة التي هزت مجتمعنا في هذا القرن وسبقت الصحوة الحالية فهي باتفاق الجميع حضارة مادية ألغت إنسانية الإنسان، وسعت إلى السيطرة واستعباد الضعيف ونشر الجهل والتأخر فهي حضارة تقوم على الأنانية لا على الإنسانية.

ثم إن أثر احتكاك الغرب بالمسلمين الذي سبب نهضته كان تقدماً علمياً وفكرياً وإنسانياً، بينما نجد أثر احتكاك ثقافتنا بالثقافة الغربية، كما يسميها بعض كبار مفكرينا من أمثال: زكي نجيب محمود، وهو في الحقيقة غزو فكري وتغريب ثقافي وتخريب حضاري، هو الانحطاط والتأخر الذي نعيش فيه منذ زمن طويل، ولعل أكثر العقلاء يتفقون معي أن الغرب لم يصدِّر إلينا سوى نفاياه الفكرية والعقدية والعلمية التي تلقفها كثير من أبناء مجتمعنا، وظنوا أنهم بذلك حصلوا على سبل التحضر والتقدم.

وثمة فارق آخر وأساسي بين الصحوتين، وهو أن الصحوة الأوروبية كانت تنادي بترك ما لديها من ثقافة باهتة سطحية والاستفادة من ثقافة قوية عميقة هي غريبة عنها، بينما الصحوة الإسلامية تنادي بالعودة إلى تراثها القديم، الذي أثبت صلاحيته على مدى قرون عديدة في مجتمعات مختلفة، لتستلهم منه إرشادات للحاضر غير منغلقة أمام الثقافات الأخرى الحاضرة التي نجد فيها ما يصلح أمرها، «فالحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق بها». ولكن يبقى الاتفاق بين الصحوتين متمثلاً في أنهما كانتا رفضاً لواقع متردٍ وسعياً لمستقبل متحضر.

ب ـ مصطلح العقل العربي

المقصود بالعقل العربي، العقل الذي يصوغ فكره في إطار التعبيرات والمفاهيم العربية والذي ولد وتكون في محيط اللغة العربية. بهذا التعريف يدخل في إطار هذا المصطلح كل من يتحدث العربية من المفكرين سواء كانوا من العرب أو العجم ما دامت اللغة العربية هي إطار تفكيرهم ووسيلة تعبيرهم، ويشكل العقل العربي الإسلامي الجزء الأكبر ممن ينتمون إلى مجال العقل العربي لأن اللغة العربية وإن كانت موجودة قبل ظهور الإسلام في الجزيرة العربية إلا أنا تطورت وقننت في صدر الإسلام وما تلاه منذ أبي الأسود الدؤلي حتى الخليل من أحمد وسيبويه وتلامذته في نهاية القرن الثاني وبدايات القرن الثالث الهجري.

رغم ذلك فإن من غير المعقول أن تعتبر نشأة اللغة العربية في هذه الفترة المتأخرة

لأن علم الكلام وخاصة الاعتزال كان قد نشأ في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وكان يبني نظرياته على التفسير اللغوي للقرآن الكريم والحديث الشريف، ولكن الاهتمام باللغة العربية الفصحى ومحاولة تقنينها كانت قد بدأت في تلك الفترة نتيجة لما دخل في اللغة العربية من كلمات غير عربية الأصل وأصبح الشعر الذي قيل في هذه الفترة وخاصة بعد سقوط الخلافة الأموية في عام 132 هـ يسمى بالشعر المولد في مقابل الشعر العربي الأصيل الذي كانت تأخذ منه الشواهد بينما لا يحتج بالشعر العباسي المولد، لكن هذه القضية لا تزال محل بحث دقيق عند علماء اللغة والشعر والتفسير، وخاصة حول تحديد الزمن الذي يعتبر نهاية الشعر العربي الأصيل، وكذلك الأشخاص الذين يمكن الاستشهاد بشعرهم في التفسير، على كل حال ، فإنه من الأمور المتفق عليها بين الباحثين، أن للغة العربية الدور الأكبر في تشكيل العقول الإسلامية عرباً وعجماً، وكذلك عقول غير المسلمين من العرب الذين يعيشون في مجتمعات عربية إسلامية. والحجة في ذلك هي اشتراك المسلمين من العرب والعجم في الانتماء إلى لغة القرآن الكريم العربية، وكذلك اشتراك المسلمين مع غيرهم من العرب في اللغة التي شكلت عقولهم ووحدت عباراتهم في مجال البحث والتخاطب مع الآخرين. أي أن ما يربط المسلمين ببعضهم من عرب أو عجم هو العقيدة وما يربط المسلمين بغيرهم من العرب هو اللغة، واللغة العربية هي لغة العقيدة الإسلامي، وهي في الوقت نفسه لغة الثقافة العربية غير الإسلامية أي لغة المحيط الاجتماعي العربي.

هذا الاشتراك يجعل التمييز بين ما يسمى بالعقل العربي وما يسمى بالعقل الإسلامي يكاد يكون مستحيلاً للاشتراك في المحيط الاجتماعي ولغة التخاطب مما يحتم التأثر والتأثير المتبادلين بين العقل العربي والعقل الإسلامي.

وإذا كان هناك ما يسمى بالعقل الجمعي فهو العقل العربي الإسلامي الذي يجمع المسلمين وغيرهم أي العرب مع العجم المسلمين، حتى العقول العربية المتأثرة بالفكر الغريب غير الإسلامي هي متأثرة بالإسلام بطريق غير مباشرة، لأن للإسلام أثراً كبيراً في تشكيل العقل غير الإسلامي أي الغريب، هذا إلى جانب تأثرهم المباشر والقوى بالإسلام عن طريق المحيط الاجتماعي الذي يغلب عليه الطابع الإسلامي.

ثم يجمعهم بالإضافة إلى ما تقدم موقفهم وموقعهم المشترك في مواجهة فكر غريب يهدف إلى محو شخصيتهم وهويتهم عن طريق التغريب الثقافي الذي لا يقتصر على المسلمين دون غيرهم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وتعتبر وحدة المواجهة من أكبر عوامل الجمع بين العقل الإسلامي والعقل العربي بشرط الاعتزاز والتمسك

بالانتماء إلى المحيط الاجتماعي والثقافي المشترك.

فالإحساس بالانتماء إلى مجتمع معين والاعتزاز باستقلاليته والتمسك بما يميزه عن المجتمعات الأخرى من قيم عالية وسلوك بناء هو أساس الأصالة الثقافية التي تشترك فيها كل وحدات المجتمع على اختلاف عقائدها، ويمكن أن يسمى العقل الجمعي عقلاً تأصيلياً إذا تمسك بأصالته الاجتماعية وهويته الثقافية «والعقل التأصيلي هو نقيض العقل التغريبي» الذي يمكن أن يوصف بـ «العقل التفريقي أو التبعي» حيث ينعدم فيه الإحساس بالأصالة والإيجابية ويحل محلها التقليد والسلبية.

ج - العقل بين الانقياد والانضباط والانفلات

تختلف العقائد والمذاهب الفكرية الموجودة في العالم العربي من حيث علاقتها بالعقل، فتتفاوت درجات تدخلها في عمل العقل بين الإفراط والتفريط، فمنها ما إذا طبق حرم العقل من وظيفته الأساسية، وهي التفكير ويطالبه بالخضوع إلى تصورات تناقض طبيعته وعمله، ومنها ما ترك للعقل العنان ويرى فيه المنبع والمصب لكل ما هب ودب، وكلا الطرفين خطأ. لقد عاش المجتمع الغربي كلتا الحالين في فترات متعاقبة، فكان الحجر على العقل منذ القرن الخامس أو السادس الميلادي بعد إغلاق مدارس الفلسفة في أثينا عام 529 م، على يد جوستنيان الروماني، واستمر الحجر على العقل الغربي حتى قرابة القرن السادس عشر الميلادي، حيث انشطرت الكنيسة مرة أخرى وانشقت عنها الكنيسة البروتستنتية على يد مارتن لوثر (1546 م) وقد تبع ذلك تحرر العقل من سلطة الكنيسة وظهور بدايات التفكير العلمي، ولكن هذه الحرية العقلية ما لبثت حتى انقلبت إلى فوضى عقلية بانفلات العقل تماماً من كل الضوابط الدينية، وكان الأجدى أن ينفلت فقط من القيود الكنسية، ويبقى على الضوابط الدينية، فيظل في خدمة الإنسان، ويبدع فيها، ولكنه خلال ثورته على الكنيسة ورفضه لكل ما يأتي من جانبها، نسي أنه فقد ضوابط صلاحيته لإصلاح حال الإنسان، فظهرت بوادر المذاهب الإلحادية كرد فعل على التزمت الكنسي وحجره على العقل فانتشرت هذه المذاهب بسرعة مذهلة واستحوذت على عقول وقلوب كثير من المفكرين والمثقفين وأصبح العلم مرتبطاً بالإلحاد والجهل مرتبطاً بالتدين.

ثم جاء العصر الحديث ليحمل ثمار الانفلات من الضوابط الدينية متمثلاً في تطرف عقلي، ومادي، غابت عن اهتماماته إنسانية الإنسان، فراح يبحث علماؤه في كل شيء وبلا حدود دون اعتبار لما قد يترتب على تلك الأبحاث من عواقب وخيمة على

مستقبل الإنسان، والطبيعة، تلك النتائج المتمثلة في تلوث البيئة وتآكل طبقة الأوزون حول الأرض، والأخطار المترتبة على عدم القدرة على التخلص من نفايا الطاقة النووية، بالإضافة إلى الأبحاث البيولوجية وخاصة في مجال محاولة التأثير على الجينات الوراثية للتحكم فيها، وما خفي كان أعظم.

لقد أصبح العقل «لا عقل» وفقد المرشد الأمين للإنسان فأصبح إنسان العصر الحديث يتخبط ولا يجد السند في الواقع فيهرب إلى الأوهام عن طريق المخدرات والمسكرات، وينتهي به المطاف إلى الانتحار، لأن الفلسفة والفكر الذي يقدم إليه ويتربى عليه لا يقدم له حلاً لمشكلات الشخصية ولا يثبت عنده الإيمان بأن هناك قوة فوق هذه الطبيعة هي التي تسير الأحداث ويمكنها أن تنقذه وتمد له يد العون إن آمن بها واستوثق من نصرتها.

العقل لا يكون عقلاً سوياً إلا إذا انضبط بضوابط تحدد سيره حتى لا يلغي نفسه، وهذه الضوابط لا بد أن يكون مصدرها أعلى من العقل، تحيط به ويعالمه وثمة ضوابط عقلية أخرى هي الضوابط الاجتماعية، وهذه الضوابط ليست شيئاً خارج العقل يمكنه أن يأخذها أو يتركها متى شاء ذلك، ولكنها داخلة في تركيبة ملازمة له، وهي التي تحدد ملامح شخصيته المتميزة، وقد يثور العقل أحياناً على هذه الضوابط ويحاول تعديلها أو حتى الانفلات منها ولكن النتيجة تكون دائماً هي فقدان هويته المتميزة فيكون عقلاً بلا هوية.

وضوابط العقل تكون موافقة لطبيعة عمله أي الفكر، فكما أن الفكر عمل باطن فإن الضوابط هي أيضاً باطنة وهي بذلك لا تخضع للرقابة إلا إذا خرجت وأصبحت ظاهرة مثلها مثل التفكير تماماً وعكس التعبير الذي يشكل صورة التفكير الظاهرة والتي تتمثل في ألفاظ وجمل تعبر عن الفكر قدر إتقان المفكر للغة وسعة اللغة أو غناها بوسائل التعبير اللفظي، أي المنطوق، والتعبير ضوابطه ظاهرة تتمثل في قواعد اللغة ومدلول الألفاظ، والتفكير ضوابطه باطنة تتمثل في مبادىء استقاها الانسان من مجتمعه عن طريق عقيدة أو قناعة فكرية كاملة أصبحت تجري مع دمه لا سلطان له عليها. فهي تكون بديهية الصحة عنده أي يقينية، وهي تشكل إلى جانب معياريتها الفكرية معيارية نفسية أي ضميرية.

وقد يضطر المفكر إلى مراجعة هذه الضوابط وتقويمها مرة أخرى رغم بدهيتها التي تعوّد عليها، ولكن هذه المراجعة تظل مساءلة داخلية شخصية إلى أقصى درجة، فلا يسمح المفكر لأي أحد أن يطلع عليها حتى يستقر ويهدأ صراعه أو جداله مع

مبادئه، بعد ذلك يمكن أن يحكي عن هذا الصراع بعد أن يمسك بكل خيوطه ويقف على أرض صلبة ثابتة، أما ما يضطر المفكر إلى مراجعة مبادئه التي كانت بديهية الصحة عنده، فقد يكون اكتشافاً علمياً جديداً أو مذهباً فكرياً أو ديناً جديداً استطاع أن يهز بدهية ضوابطه الذاتية ويضطرها للدفاع عن نفسها أي عن يقينيتها من جديد، وتكون النتيجة في غالب الأحيان هي قبول بعض الضوابط الجديدة أو تعديل بعض الضوابط القديمة أو ترك بعضها تماماً.

هذا يعني أن ما يهز الضوابط الذاتية لا بد أن يكون أمراً تتفق طبيعته مع طبيعة هذه الضوابط أي أمر يحمله الإنسان في ذاته أو في باطنه كالتصورات التي تنشأ عن اكتشاف علمي جديد في مجال الفلك أو الطب مثلاً، وكذلك ظهور مشكلات اجتماعية قاهرة أو مأساة إنسانية تغمر عدداً كبيراً من البشر، أو يكون ضحيتها إنسان له مكانة خاصة عند المفكر مثل أن يكون أحد والديه أو أخوته أو زوجته أو أبنائه، كما نرى كلها أشياء ذات أثر باطني، داخلي ويشبه هذا الأثر أثر عقيدة جديدة تأتي بحجج عقلية قاطعة أو بإعجاز يفوق تصور العقل، أو بهما معاً.

أما أن ينتظر من وسيلة ذات طبيعة مختلفة أن تفعل هذا الأثر كالقهر الخارجي بأشكاله المختلفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية فيكاد يكون مستحيلاً، لأن هذا القهر الخارجي يقذف بالمفكر إلى الجانب المناقض، ويجعله يتمسك أكثر بمبادئه، ويرفض كل ما يُقهر عليه وإن كان فيه شيئاً من الصحة. كل ما يمكن أن يفعله القهر الخارجي هو التحكم فيما هو من جنسه أي التعبير المنطوق أو ما يسمى إبداء الرأي، لأنه يحدث خارج الإنسان، وعادة لا يحاسب الإنسان على ما يفكر به، ولكن على ما يقول، لأن الفكرة تظل مجرد تصور نظري لا يحس به إلا صاحبها ولا تؤثر على أحد سواه، فلا جدوى ولا حجة في قهره على ألا يفكر. وحتى هذا القهر الخارجي الذي يمنع أو يضبط التعبير لا يعمر طويلاً، فقد يأتي فجأة ثم يختفي فجأة ويكون أثره مصاحباً ومساوياً لقوته، ولكن العقل قد يستفيد من هذا القهر الخارجي الواقع على التعبير المنطوق، وتكون الاستفادة هنا متمثلة في زيادة الاقتناع بصحة المحظور، أو على الأقل بقوة حجته وضعف أو انعدام حجة مصدر القهر، لأنه لو كان المحظور خطأ واضحاً لما احتاج حظره إلى قهر، بل إلى زيادة إيضاح لوجوه الخطأ فيه، ولا يتم هذا إلا بحوار هادىء يعتمد على الحجة المنطقية، أما استخدام وسائل القهر الأخرى أياً كان نوعها فهو خير دليل على ضعف أو انعدام الحجة المناقضة.

إذن العقل والفكر لم يحجر عليهما يوماً من الأيام، ولكن التعبير أي إبداء الرأي

المعارض للسلطة السائدة في يوم من الأيام هو الذي تعرض للحظر وصاحبه للقهر. ومن أشهر وسائل القهر التي عرفت في العصر الحديث هي القهر الاقتصادي التي تمثل في وضع المفكرين أو المثقفين في مستوى اقتصادي سيء بحيث يكون تحت رحمة من هم أقل منه علماً وثقافة. هذا الوضع السيء يسلب المفكر أهم أسلحته ووسائله، وهو الوقت الذي يحتاجه للتفرغ للتفكير والتأمل، فيضطر إلى إزهاق هذا الوقت الثمين في البحث عن مصدر كسب إضافي يغطي به نفقات حياته، وحياة أسرته، وتكون نتيجة ذلك أن يصبح عمله الأساسي، وهوالتفكير، مجرد عمل جانبي يمارسه في أوقات فراغه إن وجدت. وهكذا يتبين لنا حرص الدول الغنية على أن تظل الدول الفقيرة في فقرها وأن تزداد مشكلاتها الاقتصادية فتزداد تبعيتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وينعدم فيها كل فكر حر، وينطفىء فيها كل أمل في الخروج من ورطتها وانحطاطها فضلاً عن تقدمها ورقيها، وكذلك نجد الفلسفة نفسها عند طبقة الأغنياء التي لا تريد أن يتحسن حال الفقراء فيفقدون سلطانهم وعزهم، والسلطة السياسية غير الشرعية، أي الدكتاتورية، تحاول جهد طاقتها إغراق شعبها، وخاصة المفكرين والمثقفين منهم، في محيط من المشكلات الاقتصادية، والاجتماعية، حتى لا يجد أحدهم وقتاً للتفكير في الخلاص، ويظل يلهث وراء قوت يومه أو يخرج طوعاً أو كرهاً من وطنه فيريح ويستريح. (؟!!!).

إننا لا نجد مجتمعاً متقدماً أو مجتمعاً يسير على طريق التقدم تكون فيه الطبقة المثقفة مقهورة ومحجور عليها، وعلى العكس من ذلك، فإننا نجد كل المجتمعات المتخلفة تناصب الطبقة المثقفة العداء وتذيقها كل وجوه الاضطهاد، ويمكننا أن نعتبر هذا التصور مقياساً أو دليلاً على صحة مسيرة أي مجتمع من المجتمعات أو خطتها ودليلاً على حسن نوايا السلطة الحاكمة أو سوئها. وقد يحدث أن تنهزم المبادىء أمام الواقع القاهر فتتوارى شيئاً فشيئاً، وتخسر عدداً من حملتها، فقد يتوقف المفكر عن التفكير، أو يتلاءم مع المحيط الاجتماعي الذي يرفضه في داخله (رياء فكري) وقد يصعب الرجوع عن هذا التلاؤم، حتى بعد زوال أسبابه، حتى لا ينكشف الرياء السابق، على كل حال، قد تخسر المبادىء حملتها، ويخسر المفكر ثمار فكره، فيخسر المجتمع عناصر تجدده وتطوره، وإلى هذا السبب يرجع، في نظري، التأخر الذي نعيشه في مجتمعاتنا، لأن العقل العربي بمفهومه الذي سبق إيضاحه يتعرض في معظم مجتمعاتنا لكثير من أنواع القهر والحظر، وأهمها القهر الاجتماعي والاقتصادي، فأكثر مفكرينا نجدهم بين مغلوب على أمره، متقوقع على نفسه، ومهاجر إلى بلد غريب، يحبه أو لا يحبه، ومنهم من يتلاءم مع الواقع الذي يرفضه بقلبه وعقله، أما القلة

القليلة منهم فهم المرابطون حقاً، يقولون كلمة الحق التي أطمئنت قلوبهم إليها، رغم تربص المتربصين بهم ، ولكنهم قد ينعمون بحماية الرأي العام التي يخشاه المتربصون دون سواها .

د ـ من التأثر إلى التأزم

يمكننا أن نقسم العقل إلى أربعة أنواع أو بتعبير آخر إلى أربعة مراحل قد يمر بها العقل جميعاً في طريق تطوره، وقد يقف عند إحداها، ولا تعبر هذه المراحل عن درجات تصاعدية دائماً فيكون العقل الذي وصل إلى آخر مرحلة هو أفضلها وأقدرها على التفكير، بل قد يكون العكس، تماماً، لأن التطور قد يكون تغيراً إلى أسوأ. وتختلف هذه الأنواع أو المراحل، إن صح هذا التعبير، باختلاف درجة تأثر العقل بالبيئة الاجتماعية التي تحيط به شريطة توفر سويته أي سلامته من العلل.

أولاً: العقل الفطري السوي

وهو عقل سليم من العلل، قادر على التفكير بفطرته، والتفكير في هذه المرحلة هو رد فعل تلقائي على مؤثر خارجي، ويتسم بالبساطة في تفسيره أو فهمه للمؤثر، ويميل إلى رد الأشياء الظاهرة التي لا يدرك لها سبباً مباشراً إلى أسباب غيبية، ويكون رد الظاهر إلى الغائب نتيجة عملية فكرية بسيطة تتمثل في محاولة الربط بين الظاهرة وما يسبقها من ظواهر أو مقدمات، فإذا لم يجد العقل علاقة مباشرة بينها ارجع أسباب الظاهرة إلى شيء أي سبب غيبي. ولكن مجرد البحث عن سبب لظاهرة ما ثم رده إلى الغيب، في حالة فشله في العثور على سبب ظاهر لها يعني أن هذا العقل الفطري، الذي لم يتأثر بعد بالمؤثرات الخارجية ينطلق من بدهية لا يساوره أدنى شك فيها، وهي أنه لا بد لكل ظاهرة أو حدث من سبب أو محدث ويستحيل تصور شيء ظاهر محسوس أحدث نفسه أي لا بد أن يكون لكل سبب مسبّب وأن لم يصل إلى معرفته هذا العقل البشري المتجدد بالخبرة السابقة. أي الذي يبني تصوراته على أساس من الإدراكات المباشرة التي يدركها ويحصلها بنفسه، وغير المباشرة التي تصله عن طريق غيره بالخبر والرواية. هذه البدهية العقلية هي أساس الإيمان والاقتناع التام، بأن هذا الكون الذي يكون الإنسان جزءاً منه لا بد له من صانع، وإن لم يدخل هذا الصانع في مجال إدراكنا المباشر أو غير المباشر.

وعلى هذا الأساس أو البدهية العقلية بنى أفلاطون نظريته في المثل التي تصدر

عن «المثال الأول» الذي لا يدرك بآلات المعرفة البشرية. وعلى الأساس نفسه بنى أرسطوطاليس نظريته المعروفة في تفسيره للحركة أو الوجود، حيث وصل إلى إثبات ضرورة وجود «محرك أول» يتحرك بذاته ويحرك غيره، وهو مصدر الحركة ومصدر الوجود. فقد أثبت كل من أفلاطون وأرسطو وجود صانع لهذا الكون. بل تخطيا مجرد إثبات الوجود ليصلا إلى إثبات التوحيد، أي أن هذا «المثال الأول» عند أفلاطون، والمحرك الأول عند أرسطو هو واحد فقط تميز عن سائر المثل أو المتحركات بانفراده بالمصدرية والفاعلية والواحدية، بل أكثر من ذلك أن كليهما قرر أن كل الموجودات تسعى إلى العودة إلى هذا الواحد بالتجرد عن المادة عند «أفلاطون» وبالعشق عند أرسطو، وهذا السعي إلى المصدر هو ما يمكن أن يفسر بضرورة البعث بعد الموت، لأن الموت هو الوسيلة الوحيدة للتجرد عن كل ما في الإنسان من مادة ليخلص روحاً نقية.

ويمكننا أن نقول بأن معظم الفلسفات اللاحقة قد تأثرت إلى أبعد الحدود بفكر هذين الفيلسوفين، وهذا يعني أن العقل الفطري يؤكد بدهية وجود الصانع ووحدته وعودة الموجودات إليه أي البعث. كما ترى الآن بوضوح، فإن هذه القضايا الثلاث أي وجود الصانع ووحدته (توحيده) والبعث هي أساس العقيدة الإسلامية، وهي ما يفسر لنا حديث رسول الله - ﷺ - «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» (الحديث) وأن الإسلام دين الفطرة ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ (الروم/30).

هذا النوع من التعقل أو التفكير يمكن أن يسمى «منطقية فطرية» أو تلقائية، حيث يرى الإنسان ظهور النبات في الأرض بعد سقوط المطر فيربط بينهما، ويرى أن المطر هو سبب ظهور النبات (الأعشاب)، ولكنها قد تمطر ولا تظهر الأعشاب، أو قد تنبت في مكان ولا تنبت في آخر، أو تختلف كثافة النبات بين منطقة وأخرى فلا يجد لذلك تفسيراً في محيط تفكيره المحدود بمحدودية خبرته وإدراكاته، فيرجع ذلك إلى سبب غيبي يثق في وجوده وإن كان لا يعرف عنه شيئاً، وكذلك إن رأى بعرة في الطريق عرف مصدرها، وقرر أن بعيراً قد مر في هذا الطريق، وإن كان لا يعرف أي شيء عن نوعه أو لونه أو اتجاهه أو جنسه، لأن معرفة هذه التفاصيل تحتاج إلى خبرة إضافية مثل أن يكون له معرفة واسعة بأنواع البعير، وأجناسها، وأعمارها، وانعكاس ذلك علي بعرها، ولن نجد إنساناً يرجع وجود البعرة في الطريق أو ظهور الأعشاب إلى ما نسميه بالصدفة فضلاً عن أن تكون قد أوجدت نفسها.

وثمة حقيقة أخرى يمكن أن نستنبطها من هذه المنطقية الفطرية التي ترى أن

لكل سبب مسبّباً وهي أنها تؤمن بالسببية والعلية ولا تؤمن بما يسمى «مجرى العادة» التي عرفها المتكلمون المسلمون، وخاصة المعتزلة المتأخرون مثل القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت 415)، وكذلك الأشاعرة والإمام أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) ، وتأثر بهم الفيلسوف الانجليزي الوضعي «ديفيد هيوم» (ت 1776) مع اختلاف في المنطلق، فبينما أراد فلاسفة الإسلام بهذه النظرية إطلاق القدرة والإرادة الإلهية، بإنكار ميكانيكية العلية الكونية، وتأكيد قدرة الله على التدخل، وكسر تتابع سلسلة العلل والمعلولات، أراد «ديفيد هيوم» ألغاء العلية تماماً وارجاع التفكير العلي، الذي يربط بين ظاهرتين، مثل تكاثر السحب وسقوط المطر، إلى مجرد تعود الإنسان رؤية تتابع هاتين الظاهرتين وليس لعلاقة علية بينهما. كما جاء في كتابه «بحث حول العقل الانساني».

وخلاصة ما سبق هي أن السبب الغيبي الذي يُرجع إليه العقل الفطري كل ما لا يجد له تفسيراً في محيط إدراكه هو سبب معقول ومنطقي، ويمكن أن نسمي هذا السبب الغيبي بالسبب المعقول بالقوة «بالنسبة للعقل الفطري» لأن هذا السبب الذي قد يبدو غيبياً للعقل الفطري، محدود الخبرة، قد يصبح في المستقبل معقولاً بالفعل بعد أن يتسع مجال إدراك العقل وتزداد قدرته على التفكير والتجريد، ولكن هذه القدرة التي سوف يكتسبها في المستقبل سوف تظل أبداً محدودة بمعطيات البيئة الاجتماعية والخبرة المباشرة وغير المباشرة.

ثانياً: العقل المتأثر (أو المفسر)

وهو العقل الذي ترسبت فيه نتائج تجارب مر بها في مرحلته الأولى (الفطرة) وأصبح يملك رصيداً من الخبرة تمكنه من التفكير بطريقة أدق ومن الغوص إلى أعماق الظواهر والوصول إلى حلقات أبعد في سلسلة الأسباب والمسببات، فيكتشفها ويكتشف العلاقات بينها وبذلك يمتد مجال عمله إلى ما وراء الواقع وظواهره التي يدركها مباشرة عن طريق الحواس أو بطريق غير مباشر بواسطة التفكير والاستنباط. فينقسم بذلك «عالم المدركات» عنده إلى قسمين: هما الواقع (المحسوس)، وما وراء الواقع (المعقول)، وينقسم ما وراء الواقع المعقول بدوره إلى قسمين قسم يمكن تفسيره أي تعقله، وقسم لا يزال بعيداً عن طائلة إدراكه عقلياً. فما يمكن تفسيره يسمى مدرك أو معقول بالفعل، وأما القسم الثاني فهو مدرك أو معقول بالقوة إذا كان لا يدخل في باب المستحيلات العقلية المنطقية، مثل أن يكون الشيء موجوداً وغير موجود في نفس

المكان والزمان، أي أن يكون الشيء على صفتين متناقضتين تناقضاً تاماً في نفس المكان والزمان.

ويمثل مجال «ما وراء الواقع المعقول بالقوة» البعد الذي يندفع فيه العقل بحثاً عن المزيد من الاكتشافات عن طريق إعمال العقل أي التأمل الموجه، ويزداد العقل تطوراً بقدر ما يوفق إليه من اكتشافات في عالم المعقول بالقوة، ويستخدم العقل في تأمله ومحاولة تفسيره وتتبعه للأسباب وسيلتين هما: «الاجتهاد» الذي هو عبارة عن طرح افتراضات، أو مشروعات حلول، ثم يختار من بينها أفضلها وأقربها إلى القبول أو عن طريق «القياس» وهو الوسيلة الثانية، حيث يقيس كل افتراض على ما سبق تحصيله من المعارف عن طريق الخبرة السابقة ويستوي في ذلك مصدر الخبرة السابقة أي الخبرة الشخصية المباشرة، أو الخبرة التي حصلها غيره واستفادها هو من هذا الغير.

وإذا سألنا أنفسنا عن النسبة بين «ما وراء الواقع المعقول بالفعل»، و«ما وراء الواقع المعقول بالقوة» فلن نستطيع الإجابة عن هذا السؤال، لأن الأول مجرد امتداد في مجال الثاني، هذا الامتداد محدود، لأنه واقع تحت إدراكنا أي أننا أحطنا به، والشيء المحدود يمكن مقارنته بما هو من جنسه، ويتفق معه في صفة المحدودية، بينما الثاني، أي «ما وراء الواقع المعقول بالقوة» لا نعرف له حدوداً أي أنه بالنسبة إلينا «لا محدود» ويختلف بذلك عن المعقول بالفعل «المحدود»، وبذلك تستحيل المقارنة بينهما أو قياس أحدهما على الآخر أو إصدار أي حكم كمي بنسبة أحدهما إلى الآخر.

ويتلخص القول في أن العقل محدود في قدرته على الإدراك، والمحدود لا يحيط إلا بما هو محدود ويقل عنه كمّاً، فالمحيط أكبر من المحاط به دائماً، فالقدرة على الإدراك العقلي أكبر مما هو واقع بالفعل في مجالها، وهذا يعني أن سؤال العقل عن شيء يقع خارج نطاق إدراكه العقلي ضرب من العبث، فالعقل لا يستطيع تقديم إجابة محددة عن شيء غير محدد، وغير داخل في نطاق إدراكه، حتى مجرد الإثبات أو النفي يعتبر مستحيلاً بالنسبة إلى العقل وحده، إلا أن احتمال الإثبات يكون أقرب من احتمال النفي، لأن الوقوف على بداية الطريق يجعل الاعتقاد بوجود بقية لهذا الطريق أقرب من احتمال عدم وجود بقية، وخاصة إذا كان السائر قد قطع شوطاً على هذا الطريق، فلا يكون نفي وجود امتداد للطريق إلا بعد أن يمد قدمه فلا يجد طريقاً، ولكنه قبل ذلك يعتقد وجود امتداد للطريق.

ولكن كيف تسنى لنا تسمية هذا المجهول معقولاً بالقوة؟.. إن السبب الذي

يبرر إطلاق هذه الصفة هو أن العقل قد سار واكتشف بعض الطريق وهو يعيش تجارب، وينجح في اكتشافات لأجزاء من هذا المجهول، وهذا ما يجعله يعتقد أنه قد يصل يوماً ما إلى نهاية الطريق، ويكتشف كل مجهولاته، وقد يحتاج في ذلك إلى وسائل أخرى غير التأمل والاستنباط والتجريب، هذه الوسائل الأخرى قد يكون مصدرها أعلى منه ويستطيع أن يدرك ما لا يدركه هو وحده، فهو يقبل ما يأتيه عن طريق هذا المصدر، وخاصة إذا كان ما يأتيه منه يمكنه استيعابه أي تعقله، هذا المصدر لا يكون من طبيعة العقل الإنساني، لأنه إذا كان كذلك فلن تمكنه أن يقدم إليه سوى خطوات قليلة على نفس الطريق، في أفضل الاحتمالات، وتبقى المشكلة قائمة وهي مشكلة إدراك المجهول، أي ما وراء الواقع المعقول بالقوة.

والعقل السوي أي القادر على التفكير مطالب بمحاولة الغزو المستمر لمجال ما وراء الواقع المعقول بالقوة، والامتداد داخله، دون النظر أو السؤال عما إذا كان سوف يصل يوماً ما إلى حدود هذا المعقول بالقوة، إن وجدت له حدود، أم لا. أما ما يتبقى أمام العقل مجهولاً فلا يحق للعقل أن يحكم عليه بالعدم، لأنه بذلك يحكم على شيء لم يحط به، والإحاطة بالشيء شرط للحكم عليه، وهذا من مسلمات المنطق، فلا يبقى أمامنا إن أردنا أن نفسر حكم العقل على ما لم يحط به بالعدم، إلا أن نحكم على هذا العقل بأنه قد يأس بعد أن أنهكه البحث في هذا المجهول، وهو لا يريد أن يعترف بهذا اليأس، لأنه لا يملك الشجاعة الأدبية على الاعتراف بذلك، ويظن في هذا الاعتراف.. إنقاصاً لقدره وقيمته، بينما الحقيقة أن الاعتراف بعدم القدرة على الإحاطة وبالتالي الحكم هو اعتراف بواقعه ومحدودية قدرته، وهذا لا يعيبه في شيء لأنه مخلوق والمخلوق محدود والمحدود لا يمكن أن يحيط إلا بما هو أصغر منه حجماً.

وخلاصة هذا القول أن الحكم بعدم ما لم يحط به العقل هو أولاً: مناقضة منطقية، ثانياً: جبن أدبي، ثالثاً: دعوة إلى التكاسل والقعود عن مواصلة البحث.

يمكننا في هذا الموقف أن نقارن بين مذهبين فكريين أحدهما كان أقرب إلى الصواب، وهو المذهب التحليلي المنطقي وأشهر ممثليه المعاصرين هو «برتراند رسل» (ت 1970 م) والذي كان يتوقف عن الحكم على ما وراء الواقع المعقول بالفعل، فلا يقطع بوجوده ولا بدمه، ويعترف بأن آلة بحثه، وهي العقل، لا تستطيع الوصول أي الإحاطة بذلك المجهول، وبالتالي لا يمكن الحكم عليه بالوجود، أو بالعدم.

أما المذهب الآخر فهو الوضعية المنطقية ابتداء من «بيركلي» (ت 1753 م) و

«ديفيد هيوم» (ت 1776 م) و«أوجست كونت» (1857 م) إلى زكي نجيب محمود من المعاصرين، ويرى أصحاب هذا المذهب الفلسفي أن ما لا يمكن إدراكه أي «ما وراء الواقع»هوعدم، والقول بوجوده خرافة. وقد فصل زكي نجيب محمود ذلك القول في كتاباته العديدة وأشهرها «خرافة الميتافيزيقا» الذي نشر عام 1953 م لأول مرة ثم أعيد طبعه في عام 1983م بعد تغيير في عنوانه حيث أصبح «موقف من الميتافيزيقا» والسبب في تغيير العنوان هو النقد الشديد الذي وجه إليه في معظم المفكرين المعاصرين، وقد حاول الدفاع عن نفسه وخاصة ما أثير حول صحة عقيدته، لأن رفض ما وراء الواقع إنكار لوجود الله، ولكن دفاعه الذي ضمنه مقدمته للطبعة الثانية التي عدل فيها العنوان جاء هزيلاً غير مقنع، لا يربو عن دفاع طه حسين عن نفسه عندما وجهت إليه الانتقادات الشديدة التي اضطرته إلى تغيير اسم كتابه الشهير: «في الشعر الجاهلي» إلى: «في الأدب الجاهلي» دون أي تحول ملموس وواضح في موقفه الأول، فكذلك حال زكي نجيب محمود في محاولته الأخيرة التي خلت فقط من العبارات التي أثارت الشبهات حول صحة عقيدته وصيغت بطريقة أكثر حذراً.

ثالثاً: العقل المتأزم

يحتاج العقل لكي ينمو ويتطور إلى ثلاثة أمور. أولها: السلامة التي تعني الفطرة السليمة أو الاستعداد الطبيعي (الفطري) للتفكير.

وثانيها: الاحتكاك الذي يستثير ملكة الفكر، ويدفعها إلى التفاعل مع الواقع، ويدفعها إلى البحث عن حلول وردود تتجدد بها ذاتها وتتميز وتتحدد.

وثالثها: الأمان الذي يضمن لها حرية التعبير عن ذاتها، أي تحقيقها وإظهارها في عالم الواقع المعاش، ويمكنها من الدخول إلى حلبة التفاعل مع الفكر الآخر، فتنجح في إثبات ذاتها، أو تفشل جزئياً أو كلياً.

إن الواقع المعاش في كثير من البلاد العربية والإسلامية، إذا تأملناه ملياً، وانصفنا في الحكم عليه، فإننا لا نجد فيه قيوداً ظاهرة تفرض على حرية الفكر، وإن كنا نجد بعض الموانع التي قد تنشأ أحياناً عند المفكر نفسه، أو تنتج عن قوة تيار فكري آخر معارض يسيطر في ساحة السجال ولا يدع مجالاً لظهور فكر غيره لسيطرته واحتكاره لوسائل الإعلام التي هي وسيلة التعبير والظهور في مجال الجدل الفكري، وقد تكون بعض العوائق مفروضة من السلطة، حيث تتحكم السلطة في معظم عالمنا العربي والإسلامي في جميع وسائل الإعلام. ولكننا لا ينبغي أن نبالغ في تعليق أسباب

فشل تيار فكري معين على شماعة قهر السلطة السياسية وننسى فشل أو ضعف حجة هذا التيار الفكري الذي نميل إلى تأييده في كثير من الأحوال . إن الساحة الفكرية في كثير من بلادنا العربية والإسلامية، حتى تلك التي ليس فيها نظام يظهر الديمقراطية، لا تخلو من تيارات فكرية معارضة لتلك التي تتبناها السلطة السياسية، فما أكثر الوضعيين واليساريين والعصرانيين في مصر والأردن على سبيل المثال والحداثة الفنية والفكرية والعقدية في العراق والمملكة العربية السعودية والبنيوية والقومية في المغرب العربي، كلها تيارات مخالفة للتيار الفكري الإسلامي الملتزم والسائد في معظم تلك البلاد عند المحافظين والمجددين على السواء.

يبدو لي أن هذا الرأي سيواجه بنقد شديد، قد يصل الى الاتهام بالخوف من السلطة السياسية، إن لم يحمل على أنه موالاة أو مجاملة، ولكنني أعني ما أقول عن اقتناع شخصي، قد يختلف عن اقتناعات بعض المفكرين الذين يتجاهلون ضعف أصحاب الفكر الآخر في الحجة والثقة بالنفس «فما مات حق وراءه مطالب».

إن كثيراً من موانع التعبير عن الفكر ترجع إلى بعض من ينتسبون إلى مجال الفكر من ذوي النفوذ الإداري أو السياسي أو الإعلامي، هذا الواقع لا يعتبر في نظري، أزمة ولكن مأساة فكرية، لأن المفكر إذا حارب المفكر الآخر بوسائل غير فكرية أصبحت مأساة حقيقية، بينما الأزمة تكون عندما يحارب المفكر من السلطة السياسية أو من غير المفكرين. فعندما لا يستطيع المفكر الحر التعبير عن نفسه ويفتقد وسيلة الوصول إلى ساحة الجدال بسبب ضغط خارجي يكون هذا الفكر في أزمة سببها ضغط أو تحريم يهدد بقاءه، ويحد من نموه وتطوره أما إذا حورب الفكر بفكر متسلط فهي المأساة التي تشبه دخول إنسان في حرب دون أي سلاح.

وقد تنشأ الأزمة في داخل الفكر نفسه عندما يقع العقل في تناقض مع نفسه فيمر العقل المتأزم بمرحلتين: مرحلة أزمة، ومرحلة مأساة.

1 ـ مرحلة التأزم

وهي المرحلة الأولى وفيها يتناقض العقل مع نفسه ولكنه يظل واعياً بهذا التناقض ولا ييأس من البحث عن مخرج من تلك الأزمة بأن يجد حلاً لهذا التناقض الذاتي أي أن يجد ذاته متجددة متميزة واضحة مرة أخرى.

هذه المرحلة يمكن أن تكون مفيدة للعقل إلى أبعد الحدود، حيث يظل العقل

في عمل دائم دؤوب يبحث في الأمور، يقلبها على كل وجوهها باحثاً عن الحل، وليس للعقل عمل أهم وأشرف من ذلك، فبه يحيا العقل وينمو ويتطور ويتطهر من شوائب نقص أو خطأ أو تناقض، ويستخلص هويته بعد نجاحه في الوصول إلى الحل. هذا يعني أن التوتر العقلي هو التيار الكهربائي الذي يحيا به العقل ويظل محتفظاً بحيويته، وبغياب هذا التوتر تبدأ عملية هدم أو موت بطيء إلى أن يصحو مرة أخرى بفعل توتر جديد.

هذا العقل الذي يعيش في صراع مع طرف آخر سواء كان فكراً أو سلطة، يسمى العقل المتأزم لأنه يسير في تيه يبحث فيه عن ذاته وهويته، ولكنه يظل واثقاً بنفسه ومقدرته على الخروج من هذه الأزمة. أما إذا فقد العقل ثقته بنفسه، ويأس وتوقف عن العمل، وهرب من ساحة الجدال وأخذ يلوذ بأبسط الأشياء، يبحث فيها عن قناعة تخرجه من هذا التناقض الذاتي الذي قهره، انقلبت أزمته إلى مأساة ويختلف هذا الوضع من حال العقل المفسر (المتأثر) الذي يتفاعل مع الفكر الآخر أو المناقض في هدوء، يحسن الظن عادة في الأشياء المخالفة له حتى يثبت له خطؤها بالدليل القاطع، وقد يسيء الظن ببعضها ثم يسعد باكتشاف صحتها وصلاحيتها.

وقد يتعرض العقل المتأثر (المفسر) الى خطورة التسليم بل والذوبان في فكر آخر بسبب انبهاره به وتوهم صحته المطلقة، كما حدث مع فكر أرسطوطـاليس بعد نقله إلى العربية، ويتكرر ذلك الآن عند المتبهرين ببعض الفكر الغريب الوارد إلينا والذي أحدث هذا الصراع الفكري الذي نعيشه في بلادنا في الوقت الحاضر، وكفى هذا الفكر الغريب قدراً أنه أيقظنا من سبات عميق طال لقرون عديدة، كان شاغلنا الوحيد فيه هو كتابة شرح على شرح، وتعليق على تعليق، وتهميش على تهميش، حتى ابتعدنا عن جذورنا، وذبلت فروعنا، واختفى ثمارنا وانقلب علينا اجتهادنا.

إن هذا الصراع الفكري هو الدليل الوحيد على أننا لا زلنا نعيش في عداد الأحياء، وهو في نفس الوقت علامة على تأزمنا، لأننا لا نزال ننازل هذه التيارات القوية في حجتها وفي ممثليها ونقابلها بحجة أضعف منها، وممثلين أقل شأناً وعدداً رغم أنهم يملكون مصدر القوة والعزة، ولكنه سلاح لم يتقن حامله استخدامه بعد.

2 ـ مرحلة المأساة

تبدأ منذ اللحظة التي ييأس فيها العقل من الوصول إلى مخرج من أزمته، فيتقاعس عن الصراع ويتجه إلى الاقتناع التدريجي بخطأ فكره، وصحة الفكر الآخر،

وينتهي به الأمر إلى تبني الفكر الآخر والدفاع عنه.

ويمر العقل بعدة خطوات حتى يصل إلى هذا الوضع. فهو يتعرف أولاً على هذا الفكر الغريب، ثم يحاول تقويمه وقد يكتشف فيه أخطاء تؤدي إلى رفضه لهذا الفكر وإنكار جدواه في الإثراء، ولكنه لا يستطيع تقديم بديل عنه أفضل منه يفرض نفسه بقوته على هذا الفكر الآخر، فإذا فرض على هذا العقل الصمت لمدة طويلة حتى يكاد أن يتوارى تماماً، وذلك لكونه لا يملك الحجة الدامغة أو السلطة المؤيدة، ولا يجد العقل مخرجاً من هذه الأزمة ويرى وجوده مهدداً بالانعدام، فقد يدفعه حب الاستمرار في الحياة بأي ثمن إلى أن يهادن هذا الفكر السائد، ويحاول إيجاد صيغة للتعايش معه على شكل لا حرب ولا سلام، فإذا ظل العقل فترة طويلة على هذا الوضع فإنه لا يرغب في العودة إلى الصراع، ويركن إلى حالة اللاسلم، واللاحرب، ولكنه قد لا يقتنع بهذا الوضع الذي أصبح هو فيه نكرة لا أثر له في أي شيء فيحاول الظهور مرة أخرى لكنه لا يلجأ في ذلك إلى الصراع الذي لن يكون لصالحه، بل إلى التوائم والاقتراب من الفكر الآخر، وقد يسير إلى أبعد من ذلك في طريق التوائم بعد مضي فترة أطول فيظهر لديه اقتناع بصحة هذا الفكر الغريب، وعدم حقه في منازلته ومحاولة إزاحته من الساحة، ويقتنع تماماً بعدم جدوى تمسكه باستقلاليته وهويته التي أودت به إلى هذا الوضع غير المشرف، فتكون النتيجة أن يتبنى هو هذا الفكر الآخر، ويصبح من مناصريه، والمدافعين عنه ضد التيارات الأخرى التي كان هو يؤمن بها أو يشكل جزءاً منها، فتبدأ بذلك عملية هدم للذات واستغناء عن الهوية الأصلية، والذوبان في الفكر الآخر، وتقمصه بلا شروط، وقد يستميت في الدفاع عن هويته الجديدة المستعارة خوفاً من التعري أمام حجج الفكر الآخر، التي كانت لا تزال حية عند بعض المفكرين شركائه السابقين، الذين لم ييأسوا ويهربوا من حلبة الصراع.

وكانت ثقتهم بأنفسهم وبصحة مذهبهم أكبر من هذا العقل الذي تنكر لفكره الأصيل وتقمص فكراً غريباً.

إنه ليس من المستنكر أن يتبنى عقل مبادىء أو فكراً يناقض ما كان يتبناه في فترة سابقة، أي أن ينتقل إلى الطرف الآخر تماماً، ولكن بشرط أن يكون هذا الانتقال ناتجاً عن دراسة هادئة وتأمل عميق وموازنة موضوعية في ظروف مناسبة للعمل الفكري السليم، فيكون الانتقال من الدعوى إلى نقيضها بهذه الشروط عملية تعلم وإثراء وتجديد، وتدخل في باب الاعتراف بالحق وضرورة تبنيه والدفاع عنه.

أما إذا كانت هذه الانتقالة ناتجة عن يأس فكري وحرص على الحياة بأي شكل

وبأي ثمن فلا تكون تعلماً بل وقوعاً في مأساة، هي أبعد أثراً وأخطر على النفس من معاناة الأزمة.

رابعاً: العقل المتطرف

إذا وصل العقل إلى مرحلة المأساوية الفكرية في مجتمع ما ظهر التطرف الفكري والعقدي والسلوكي في هذا المجتمع، وعمته حالة تشبه الفوضى وانتشرت فيه الخرافات وانعدمت فيه الثقة بكل شيء وإن كلن أهلاً لها في حقيقته بسبب اختفاء المعايير الثابتة التي تثق فيها غالبية المجتمع، ولعل ظاهرة التطرف الفكري والعقدي هما أبرز ما يسود مجتمعاتنا العربية والإسلامية في العصر الحديث، وهي نتيجة جدلية منطقية للواقع الذي يعيشه الإنسان العربي الذي سلب كل شيء تقريباً كان يملكه ويتميز به وتتحدد به هويته، ولكن الملاحظ أن ظاهرة التطرف تكاد تكون سمة العصر الحاضر في كل المجتمعات البشرية من أفقرها إلى أغناها، ولم يولد التطرف في عصرنا الحاضر فقط، ولكن كان موجوداً في معظم العصور البائدة، وقد كان غالباً نتيجة احتكاك ثقافي بين مجتمعين على الأقل، بينهما اختلاف فكري أو عقدي، أو سلوكي، وكان الدور الفعال المؤثر يأتي عادة من جهة الثقافة الأقوى، وتكون الثقافة الأضعف هي المنفعلة المتأثرة. ولا يعيب ثقافة ما أن تكون منفعلة متأثرة لأن هذه الحال تدل على أن هذه الثقافة المنفعلة لا تزال حية وتزداد بذلك التأثر حيوية ونموا إذا كانت تملك الضوابط، والمعايير التي تختار على أساسها ما تريد من حيويتها ونموها، فهي لا تزال حية متطورة طالما وضعت كل المؤثرات التي تأتيها من الخارج في معاييرها التي تتميز بها شخصيتها، وتبدأ بذلك عملية ذوبان للمؤثرات الخارجية في محتوى الثقافة المتأثرة فتثري وتنمو على هذه الشاكلة، أما إذا فقدت المعايير تمكنت منها الثقافة الغازية أو المؤثرة، وأدخلت فيها حابلها ونابلها، ومسخت بذلك شخصية الثقافة المنفعلة، وبدأت مرحلة الذوبان أو الاختفاء الكلي التدريجي. وقد يولد هذا الوضع صحوة ترفض كل غريب وإن كان نافعاً، وتتمسك بكل قديم وإن كان ضاراً.

إننا إذا تأملنا حال المجتمعات والعصور التي ظهر فيها التطرف بكل أنواعه وجدنا أنه كان رد فعل على تطرف في الاتجاه المضاد، ويذكرنا هذا التفسير بجدلية الفيلسوف الألماني هيجل (ت 1831 م) حيث تتصارع الدعوى (These) مع نقيض الدعوى (Antithese) فينتج عن هذا الصراع حل وسط (Synthese) ثم يصبح هذا الحل الوسط دعوى تتصارع مع نقيضها وتفرز حلاً وسطاً، وهكذا دواليك، وبذلك يفسر لنا هيجل التغيرات التي تحدث في الفكر، وقد حرفها ماركس (ت 1883 م) إلى

جدلية مادية اجتماعية، وانجلز (ت 1895 م) إلى جدلية طبيعية فقط، بعد أن كانت في أصلها عند أستاذهما هيجل جدلية فكرية، فبينما كان هيجل فيلسوفاً مثالياً تجريدياً جاء تلميذه ماركس مادياً حسياً، وهذه نقلة من شيء إلى نقيضه داخل مدرسة فلسفية واحدة، ونجد نقلة شبيهة بتلك النقلة كانت قد حدثت في الفلسفة اليونانية في القرن الرابع قبل الميلاد وتتمثل في الفلسفة المثالية عند أفلاطون (ت 347 ق.م) التي تلتها فلسفة طبيعية(حسية) عند تلميذه أرسطو (ت 322 ق.م) . والأمثلة على هذا التحول من شيء إلى نقيضه التام كثيرة في مختلف العصور، والمجتمعات.

خلاصة القول أن التطرف بهذا المفهوم ينتج عن تطرف في الاتجاه الآخر وأن ظاهرة التطرف ذات امتداد زماني ومكاني.

وبالطبع لم يسلم المجتمع العربي الإسلامي منذ ميلاده من بعض مظاهر التطرف الذي كان يأخذ في بداية نشأته شكل اختلاف بسيط في بعض وجهات النظر ثم يتطور إلى تطرف بفعل تمسك كل طرف بوجهة نظره ولا يبدي استعداداً لمناقشة وجهة النظر الأخرى، أي الإفراط في تقدير وجهة النظر الخاصة والتفريط في مناقشة وجهة النظر الأخرى مناقشة هادئة وتقويمها تقويماً عادلاً ويصل التطرف حد المأساة عندما يتضح لأحد الأطراف خطأ وجهة نظره ولكنه لا يملك الشجاعة على الاعتراف بذلك والتسليم بالحق والتنازل عن الباطل أي أن تأخذه العزة بالإثم خوفاً من ضياع هيبته وكرامته ، فيكون التطرف بمعنى الابتعاد عن الوسط والاتجاه إلى أحد الأطراف والبقاء فيه دون رغبة في العودة إلى الوسط أي جاوز حد الاعتدال ، ولم يتوسط (المعجم الوسيط ص 555) وبذلك يتفق التعريفان اللغوي والاصطلاحي للتطرف .

ولكن من الخطأ المؤكد أن نحكم على التطرف الفكري أو العقدي على خلاف التطرف السلوكي، كلية بأنه ظاهرة مرضية ينبغي السعي إلى التخلص منها تماماً. فقد يكون التطرف في الأخذ بفكر أو عقيدة معينة في المجتمع حافزاً على البحث عن الاعتدال والحفاظ عليه لأنه بقدر ما يكون تمسك فئة من الناس بأقصى طرف للمشكلة وتمسك فئة أخرى بالطرف الآخر بقدر ما يكون مجال التوسط أوسع والقدر المحقق من مبادىء كل طرف من أطراف النزاع أكبر ولتقريب هذا التصور يفترض أن فئة ما تتمسك بكل ما في مذهبها وتريد تحقيقه كاملاً ولنعبر عن كم هذه المبادىء بعشر نقاط، وكذلك الطرف الآخر يتمسك بمبادئه كاملة وهي عشر نقاط أيضاً، فيكون التوسط بتحقيق خمس نقاط من مبادىء كل طرف. أما إذا كان كل طرف يتمسك بثمانية نقاط فقط من مبادئه، ويترك نقطتين ويتحرك بذلك في اتجاه الوسط، فسوف

يكون هذا الوسط (أي الاعتدال) محققاً لأربع نقاط فقط من كل طرف ويكون مجموع المفقود من الطرفين أربع نقاط، وينقص التوسط المثالي نقطتين، وهكذا كلما تنازل كل طرف عن جزء من مبادئه نقص رصيد التوسط من مبادىء كل من الطرفين فكلما اقتربت الأطراف من الوسط كلما قل رصيدها من المبادىء، وكذلك رصيد التوسط حتى يصبح تحقيق نصف المبادىء كلية هدفاً أسمي لكل طرف ويكون التوسط هو تحقيق ربع المبادىء من كل طرف، حتى تنعدم المبادىء وتسود فوضى لا يمكننا أن نتعرف فيها على اتجاه واضح مميز لكل فريق ويفتقد المجتمع هويته، وحيوته وتمهد هذه الفوضى التي بدأت تحت ستار الدعوة إلى التوسط إلى ظهور تطرف جديد يذهب إلى أقصر طرف النزاع ولا يتحرك منه، ويتلخص معنى هذه العبارة في أن التطرف الفكري والعقدي ضرورة من ضرورات حفظ شخصية المجتمع، وضمان استمرار حيويته أما محاولة الاعتدال الصحيحة فلا تكون بتحويل المتطرف المتمسك بمبادئه كاملة إلى الوسطية بالتنازل عن بعض مبادئه، ولكن بمحاولة تأسيس فكر معتدل وسط يأخذ من كل طرف أحسن ما فيه وأقربه إلى التحقيق النافع، ويكون الاعتدال أو التوسط متحققاً بشكل أكبر في التطبيق وينبغي أن يبقى التمسك في النظرية بأقصى قدر ممكن من المبادىء التي تشكل مصدراً معطاءً، وهدفاً منشوداً لمحاولات التطبيق وبذلك يحفظ للمجتمع توازنه الضروري لتطوره ونموه في كل المجالات.

التطرف في المجتمع الإسلامي القديم

وإذا رجعنا إلى العصور الإسلامية الأولى وجدنا أمثلة عديدة للتطرف الفكري والعقدي الذي بدأ كما أسلفت باختلاف في وجهات النظر حول قضية معينة ومن أشهر الأمثلة على ذلك ظهور الفرق الكلامية في أواخر القرن الأول وبدايات القرن الثاني الهجريين، وكانت بداية ذلك في اتجاه بعض المفكرين المسلمين إلى إعطاء العقل دوراً أكبر في فهم نصوص القرآن والسنة مما كان مألوفاً عند عامة المسلمين، وكان السبب في هذا الاتجاه هو ما وجده هؤلاء المفكرون من تكريم للعقل وأمر بإعماله في شتى الأمور، ويضاف إلى ذلك تأثر بعضهم بفكر وثقافة المجتمعات غير العربية التي فتحها الإسلام، حيث كانت تثار بعض الشبهات التي تتطلب الجدال بالعقل للرد عليها وكذلك للدعوة إلى دين الله فيمن لم يدخلوا الإسلام بعد في تلك البلاد، ولكن المتمسكين بالنص الذين رفضوا الدخول في مثل هذه المجادلات العقلية لخوف على عقيدتهم، أو لعدم تمكنهم من هذا الفن الجديد عليهم، رفضوا هذا الأسلوب ووصل رفضهم في بعض الأحيان إلى حد تكفير من يتبعونه، بل وإلى قتل بعضهم وإن لم يكن

قتلهم بسبب منهجهم العقلي، بل لما ارتبط مع هذا الخلاف الفكري العقدي من خلاف سياسي، والأمثلة على ذلك كثيرة منها معبد الجهني (ت 80 هـ)، وغيلان الدمشقي (بعد 105 هـ)، والجعد بن درهم (ت 118 هـ)، والجهم بن صفوان (ت 128 هـ)، وأياً كان سبب قتلهم بحق أو بغير حق، فإن الاتجاه العقلاني في المجتمع الإسلامي لم ينته بذلك بل استمر وازداد فظهرت فرقة المعتزلة التي أسسها واصل بن عطاء (ت 131 هـ) وعمرو بن عبيد (ت 145 هـ)، وتلاميذهما، ولكنها بدأت في التمادي في اتجاهها العقلاني حيث ظهرت بوادر المخاطر العقدية التي نتجت عن هذا التمادي في العقلانية عند أبي الهذيل العلاف (ت 227 هـ) وإبراهيم بن سيار النظام (ت 235 هـ) وبلغت قمتها عند الجبائيان، أبي علي الجبائي (ت 303 هـ) وابنه أبي هاشم عبد السلام الجبائي (ت 321 هـ). ومحنة الإمام أحمد (ت 241 هـ) خير دليل على خطورة التطرف العقلاني.

وإذا تفحصنا هذه الفترة أعني ابتداءً من نهايات القرن الثاني الهجري وما بعده وجدنا تياراً جديداً كان رد فعل على ثلاث تيارات سبقته في الوجود الأول: هو مذهب المتمسكين بالنص الممتنعين عن الدخول في الجدل العقلي (أهل السلف). الثاني: هو مذهب علماء الكلام المتمادين في التمسك بالعقل وما ينتج عنه من تأويل، قد يخرج النص عن معناه الصحيح (المتكلمون) والثالث: فئة من الناس خاصة بعض أصحاب الثراء والسلطان كانوا قد تمادوا في تمسكهم بمظاهر الحياة الدنيا وملذاتها على حساب التفكر في الآخرة وثوابها هذا التيار العقدي الجديد هو التصوف الذي تمثل على سبيل المثال في رابعة العدوية (ت 180 هـ) الحسن بن منصور الحلاج (ت 309 هـ) وغيرهما ثم اتخذ منحىً دينياً معتدلاً عند الامام أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) ثم أصبح تصوفاً فلسفياً إشراقياً عند ابن عربي (ت 638 هـ).

وبغض النظر عن تقويم هذه الاتجاهات أو المذاهب العقدية والفكرية إلا أنها جميعها كانت ردود فعل على اتجاهات ومذاهب تطرفت في الاتجاه المعاكس، أي أن الإفراط في اتجاه ما يولد الإفراط في الاتجاه الآخر. كما أن التفريط والتسيب يولد الإفراط والتعصب.

التطرف في الغرب القديم

وقد مر الغرب في العصور القديمة بنفس التجربة كما سبق فإن إفراط أفلاطون في المثالية والتجريد قد ولّد إفراط أرسطو في الواقعية، كما ولّد إفراط الأبيقوريين في مذهب اللذة إلى إفراط الرواقيين في مذهب الروح، كما تولد عن الإفراط في تأليه

العقل في تاريخ الفلسفة القديمة (اليونانية)، بشكل عام، الإفراط في الشك الذي كان يعني الإنكار التام لقدرة العقل على الوصول إلى أدنى حد من المعرفة، كما هو معروف عن مذهب الشكاك الذي انتهت إليه وبه العقلانية اليونانية. لتفسح المجال لظهور فلسفة أكثر اعتدالاً حاولت التوفيق بين العقل والروح أي بين الفلسفة الخالصة والتدين الخالص، وتمثلت هذه الفلسفة فيما يسمى بالفلسفة الهيللينية والتي بدأت مع دخول الاسكندر الأكبر إلى بلاد الشرق في عام 322 ق.م واستمرت حتى القرن السادس الميلادي على أقصى تقدير حتى أغلقت أبواب آخر مدرسة فلسفية في أثينا في عام 529 م على يد جوستينان الروماني الشهير بتأسيسه للقانون، الذي لا يزال أثره باقياً حتى اليوم في القوانين الوضعية الغربية وما تأثر بها من قوانين وضعية في بلاد الشرق، ثم بدأت بعد ذلك العصور التي سميت بعصر الآباء حيث كانت السلطة المطلقة لآباء الكنيسة على جميع مناحي الحياة، وحيث بدأ فيها احتكاك الغرب بالإسلام وتأثرهم به عن طريق مباشر بواسطة التجارة ثم الحروب الصليبية في العصور الوسطى (من 1095 م ـ 1398) وكذلك وجود المسلمين في البلاد الأوروبية التي فتحوها وحولوها إلى منارات فكرية وثقافية وأشهرها صقلية والأندلس. أما طريق التأثر غير المباشر فقد كان بواسطة ترجمة كتب العقيدة والفكر الإسلامي من العربية إلى اللاتينية إبان الحروب الصليبية وما بعدها.

وقد كان أيضاً إفراط الكنيسة في التسلط على جميع أمور الحياة في الغرب وخاصة على العلماء سبباً في ظهور اتجاه يرفض كل ما يأتي من الكنيسة ويتهمها ورجالها بالجهل حتى بأخص ما يدعون التمسك به وهو الكتاب المقدس، وقد تمثل ذلك التمرد في شخصية بطرس أبيلارد (1079 - 1142م) الذي اشتهر بمعارضته لرجال الكنيسة ونقده للكتاب المقدس وإظهار ما فيه من تناقضات وتحريفات وقد ضمن ذلك كتابه بعنوان (نعم ولا) الذي اعتبره المؤرخ الفكري «كولتون» بديلاً نافعاً عن الكتاب المقدس نفسه. وانتهى هذا التمرد على الكنيسة بانشطارها بعد حرب أبادت الحرث والنسل واستمرت إلى ثلاثين عاماً بدأ بثورة مارتن لوثر (ت 1546 م) ضد الكنيسة التي وصفها بأنها كنيسة الشيطان ووصف البابا بأنه المسيح الدجال إلى آخر ذلك مما نقرأه في كتب التاريخ الفكري والسياسي والعقدي في أوروبا وقد سبق لي بحث هذا الموضوع ضمن بحث بعنوان «التغريب الثقافي» وبدأ بذلك التيار الفكري أو العقدي المسمى بالعصرانية (العلمانية) الذي انتهى بكثير من أتباعه إلى إلحادية مادية بحتة، فكان ذلك رد فعل في مجال العقيدة على تسلط الكنيسة ورجالها وفي مجال الحياة الاجتماعية رد فعل على تسلط الإقطاع ورأس المال. وقد تمثل هذا الاتجاه فيما هو معروف بالماركسية،

وجاء في صيغة فلسفية أرقى عند فويرباخ (ت 1872) ونيتشه (ت 1900 م)، ألد أعداء الفكر الديني وأشهر دعاة الإلحاد في العصر الحديث.

لقد ظل الاتجاه الإلحادي المادي ينمو ويسيطر على كل مناحي الحياة في الغرب حتى نهاية الستينات من هذا القرن ثم صحا الإنسان المعاصر ليجد نفسه قد فقد كل شيء في إنسانيته وأصبح مجرد آلة في مجتمع رأسمالي، أو جزء من آلة في مجتمع اشتراكي، فكان في هروبه من الرأسمالية إلى الاشتراكية ومن التدين إلى الإلحاد بحثاً عن الحرية وتحقيق الذات كالمستجير من الرمضاء بالنار لا حرية ولا ذات، وهو يتخبط الآن بحثاً عما فقد ولكن بعض ما فقد لا يمكن أن يعود فإن استطاع أن يستعيد حرية ذاته المفقودتان، فمن أين له بالبيئة التي تلوث ماؤها وأرضها وهواؤها وسماؤها؟.

هذا التيه الذي يعيشه الإنسان المعاصر في الغرب وانتقل إلينا اختياراً واضطراراً بفعل ضعفنا الثقافي وهواننا السياسي وانشغالنا بملء البطون حتى غدونا أسمن شعوب العالم وزناً وأتفههم شأناً، أقول هذا التيه الذي يعيشه الإنسان المعاصر بعد فشل كل من الرأسمالية والاشتراكية في الحفاظ على بشريته فضلاً عن إسعاده، قد أفرز اتجاهاً فكرياً وحياتياً يسعى إلى استعادة ما يمكن استعادته للإنسان، والحد على قدر الإمكان من مصادر التلوث في البيئة، والعمل على تجنب تفاقم آثاره الداهمة، أو التخفيف قدر الإمكان منها. هذا الاتجاه يمكن أن يوصف بالوسطية التي تتجمع فيها أفضل ما في طرفي المعادلة الشيوعية ـ الرأسمالية، ويعرف هذا الاتجاه الذي أصبح في بعض دول العالم حزباً سياسياً متميزاً في برنامجه وفلسفته «بحزب الخضر» (die Grünen) في ألمانيا وامتد إلى كثير من البلدان الأوروبية واتحد مع بعض التجمعات الأخرى أشهرها حزب «البديل» (die Alternative) وفي الولايات المتحدة توجد جماعة «السلام الأخضر» (Greenpiece) وهي لها أهداف بيئية مشابهة وإن كان نشاطها السياسي لا يزال أقل من المستوى المنتظر.

ولم يكن العالم العربي بعيداً عما يدور في الغرب وخاصة السجال بين الرأسمالية والشيوعية أو بين الإلحادية والتدينية، ولقد فعلت آثار هذا الصراع في مجتمعنا العربي الإسلامي ما لم تفعله في المجتمعات الأخرى التي أفرزت هذه الاتجاهات التي كانت بمثابة التطور الطبيعي لما وصلت إليه عقيدتهم ونمط حياتهم الفكرية والاجتماعية.

التطرف في العالم العربي المعاصر

والغريب أن هذا الصراع استمر بعنف في مجتمعاتنا حتى بعد أن ضعف في الغرب أو كاد يختفي من سطح الحياة اليومية. ولا يزال بعض «كبار» مفكرينا يؤمن

بجدوى أو بما يسمونه حتمية الحل الاشتراكي، أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: فؤاد زكريا، وحسن حنفي، ومحمود أمين العالم، والبعض الآخر نجده يتفانى في الدفاع عن مبادىء العالم «الحر» (؟!!) هذا «العالم الحر» الذي أذاق معظم بقاع العالم أشد أنواع الظلم والذل والهوان، وهدم حضارات عريقة وأبادوا أصحابها عن بكرة أبيهم كما هو الحال في إبادتهم لحضارتي الأنكا (INKA) والمايا (MAYA)في الأمريكتين على يد المهاجرين الأوروبيين أصحاب الفكر «الحر» ولكن هؤلاء المفكرين يسمون بانبهارهم بهذا العالم الحر انبهاراً بالعلم الذي يمكن هذا العالم الحر من الوصول إلى السيطرة على مقدرات المجتمعات الأخرى ومواقع التأثير فيها من سلطة سياسية واقتصادية وإعلامية كما هو الحال في معظم بلادنا العربية والإسلامية منذ أكثر من قرنين، ولا تزال أعين كثير من علمائنا مغمضة أو مصابة بقصر النظر الذي يحرمها من رؤية فشل طرفي المعادلة الرأسمالية والشيوعية فكرياً وعقدياً وسياسياً في أن تقدم للمجتمع البشري ككل حلاً لمشكلاته السياسية دون أن يدفع مقابل ذلك إنسانيته.

وثمة شيء غريب يلاحظه المتأمل في أمر مجتمعاتنا وموقفها من الغرب وهو أن الغرب يصدر إلينا نفاياه فقط سواء كان ذلك في ما يخص المواد الغذائية أو الأدوية أو حتى ما يسمونه التكنولوجيا الصناعية التي لم تثمر عندنا حتى الآن أي ثمر ملموس رغم وجودهم بيننا لأكثر من عشرين عاماً فتحت فيها أبوابنا وخزائننا على مصراعيها أمامهم فنهبوا كل شيء، وحتى لا يفهم حديثي هذا على أنه قول متحامل على الغرب اذكر إحصائية صدرت في ألمانيا الغربية عن عام 1981 م وأذيعت من إذاعة السارلند البرنامج الثاني في شهر فبراير 1982 م، منسوبة إلى وزارة «مساعدة الدول النامية» جاء فيها: «أن كل مارك ألماني أنفق في مساعدة الدول النامية عاد إلى خزينة ألمانيا بزيادة قدرها 0,7 أي: 1,7 مارك»، ولقد تتبعت هذا الأمر في ذلك الوقت وتحدثت مع بعض من لهم صلة مباشرة بهذا المجال ووصل حديثنا إلى أن هذا الرقم المعلن هو أقل بكثير من الرقم الحقيقي الذي كان حسب تقديري الشخصي المبني على دراسة واقعية يصل إلى ضعف هذا الرقم، وأياً كان الرقم الصحيح فمن المؤكد أنهم يسعون إلى تقديم ما يسمونه مساعدة للدول النامية ليربحوا أكثر مما يعطوا، وقد أعلن وزير الداخلية الذي جاء في عام 1982 م، حيث حل ائتلاف احزاب اليمين (CDU, CSU) محل ائتلاف الحزب الاشتراكي الديمقراطي (SPD) مع الأحرار الديمقراطيين (FEP) أن ألمانيا لن تعطي مساعدة لأي دولة نامية دون أن توقع هذه الدولة عقوداً تجارية مع ألمانيا. أضف إلى ذلك أن حوالي 80 % من المبالغ التي يعلن عن دفعها للدولة النامية تكون عبارة عن رواتب شهرية وتكاليف أخرى المستفيد الأول منها هو الجانب الذي يعطي. ولا

أريد التفصيل في ذلك لأن من له اطلاع على هذه الأمور يدرك ذلك جيداً. وواقعنا الذي نعيش فيه يشهد بصحة ذلك.

أعود لأقول إن اندفاع أصحاب الأقلام المؤثرة من رجال الفكر أو الإعلام في تبني اتجاه غريب عن مجتمعنا، وإصرارهم على الدفاع عنه بكل ما لديهم من فكر وسلطة، حتى بعد أن تبين لكل إنسان سوي فشل هذه الاتجاهات وخيانتها لمبادئها، كان سبباً في ظهور بعض التجمعات التي تضم شباباً كفروا بكل ما يؤمن به المجتمع من فلسفات فاشلة، وكفّروا كل من يتعاون مع هذا المجتمع الذي ضل ولا سبيل إلى إعادته إلى الطريق المستقيم سوى بالقوة، في نظرهم، ورغم أنني لا أشاركهم هذا الرأي لا في ضلال المجتمع كله ولا في الوسيلة التي ينبغي أن تتبع لإنقاذه إلا أن عذرهم في ذلك هو أنهم لم يجدوا المدرسة الأمينة الآمنة التي تعلمهم الالتزام وتعوّدهم التعبير عن رأيهم بأمانة وشجاعة وهدوء، ولم يجدوا من يهتم بما يؤمنون به من مبادىء ومثل حق الاهتمام، وتوجيههم الوجهة المعتدلة منذ نعومة أظافرهم، فكانت النتيجة اعتمادهم على أنفسهم، وعلى فكرهم غير الناضج، فكان التطرف الذي لا يفيد ولا يقرب الإنسان مما ينشد، ولكنه من الخطأ أيضاً أن نحكم على كل معارض للمجتمع بالتطرف، لأن من المعارضين من هم على مستوى المسؤولية، وقد فهموا دورهم فهماً صحيحاً، وإن جاءت بعض خطواتهم غير موفقة. ويمثل هذه الفئة معظم من ينتمون إلى ما يسمى بالاتجاه الإسلامي أو «الصحوة الإسلامية» التي رأى أفرادها أنه لا حل لمشكلاتهم ومشكلات مجتمعهم سوى بالرجوع إلى عنصر القوة الأصيل في هذه الأمة وهو الدين الإسلامي، إلا أن الجماعات الإسلامية التي لم تسلك هذا السبيل المعتدل ولجأت في بعض الأحيان إلى القوة أو إلى وسائل أخرى غير شرعية كانت لا ترى التعامل حتى مع علماء المسلمين المعتدلين بل واتهمتهم أحياناً بالتواطؤ مع السلطة خوفاً منها، ودليلهم على ذلك قلة أثرهم وتأثيرهم في تسيير أمور الحياة العامة في المجتمع.

فإذا قورنت عصور كان فيها للعلماء المسلمين وزن سياسي بالعصور التي اختفى فيها كل تأثير لهم في المجتمع وجدوا أن التقدم والازدهار كان مرتبطاً دائماً بدور العلماء المسلمين في الحياة الاجتماعية، والانحطاط والتخلف ارتبطا دائماً بغياب دورهم من الحياة العامة.

إذن لا يمكننا أن نفسر وجود ظاهرة التطرف بجهل المتطرفين فقط وأن نكتفي باتهامهم بالانحراف والعداء للمجتمع، ولكن المسؤولية الكبرى تقع، في نظري على العلماء والمفكرين المسلمين وغير المسلمين في هذه الأمة، وخاصة الذين تطرفوا وأفرطوا

في تبني فكر غريب فشل في دياره وأفشلنا في ديارنا، وكذلك تقصير البعض الآخر في البحث الجاد عن حل أصيل غير ملفق لمشكلاتنا الخاصة التي لا تحل إلا عن طريق البحث في تراثنا عن هويتنا العقدية، والفكرية، والتأكيد على استقلالها وتميزها دون انغلاق أمام كل نافع، غريباً كان أو أصيلاً ولا يكون ذلك باستخدام العنف والقوة لأن الغلظة مرفوضة في الإسلام خاصة في مجال الدعوة، والله عز وجل يقول لنبيه الكريم: ﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك﴾ (سورة آل عمران آية 159).

إن جانباً كبيراً من المسؤولية عن وضعنا الحالي بصفة عامة، ووضع الحركة الإسلامية بصفة خاصة يتحمله بعض القائمين على أمر الدعوة في بعض الجماعات الإسلامية، فإلى جانب جهل كثير منهم بالأحكام الشرعية والتصور الإسلامي الصحيح للحياة، فإنهم لا يلتزمون بمنهج الدعوة الذي تضمنه كتاب الله العزيز، بل يصل الأمر أحياناً إلى عكس هذا المنهج تماماً.

إننا إذا تدبرنا بعض آيات الدعوة في القرآن الكريم لوجدناها تضمن أمراً، وهدفاً، ومنهجاً، لا يكون نجاح الدعوة إلا باتباعه والالتزام به دون تحويل أو تأويل، قال تعالى: ﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (سورة النحل آية/ 125).

«ادع» هذا أمر الله تعالى إلى كل مسلم قادر على الدعوة، «إلى سبيل ربك» هذا هو هدف الدعوة أن تخرج الناس من الظلمات إلى النور، من سبيل الشيطان المعوج إلى سبيل الله المستقيم، ثم يوضح لنا ـ عز وجل ـ المنهج الذي لا بد لنا من اتباعه وهي في ثلاث نقاط أو سبل: «الحكمة» أي بالإقناع المستند إلى البرهان العقلي والشرعي. «الموعظة الحسنة» إذا لم نستطع إقناعه بالعقل أو النقل، «جادلهم بالتي هي أحسن» أي لا نغلظ عليهم في القول، وقد قال الله تعالى في آية أخرى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿قل هذه سبيلي . أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾ والبصيرة هنا توافق الحكمة في الآية السابقة ، كما يرى ابن كثير في تفسيره . رغم ذلك نجد بعض القائمين على الدعوة قد استبدلوا في تطبيقهم لهذا المنهج القرآني «الحكمة» «بالعصا»، «والموعظة الحسنة»، «بالكلمة الخشنة»، و«الجدال بالتي هي أحسن «بالتكفير أو التبديع».

لا بد لنا إذن من وقفة مع أنفسنا للمراجعة الأمينة والشجاعة، علّنا نتعرف على الأسباب الحقيقية وراء تعثر الدعوة وازدياد مناهضيها عدداً وعدة، ولا ينبغي أن نلقي

المسؤولية على السلطة، أو مؤسسات التنصير، أو المذاهب الإلحادية أو التغريبية بينما نحن لا نصبر على الحكمة، ونبخل بالموعظة الحسنة، ونهرب من الجدال بالتي هي أحسن، لأننا لم نتعلمه، ونلجأ إلى أخطر الوسائل وهي العصا والتكفير، فالحجة لا تقارع إلا بالحجة، وكل ما عداها دليل ضعف ويأس ونتيجته فشل وهزيمة، وليكن دليلنا في ذلك قول الله تعالى لرسوله الكريم: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾ (سورة الأعراف آية: 199) . صدق الله العظيم.

الفصل الأول

«الاحتكاك الثقافي
ومشكلة التأثر والتأثير»

المبحث الأول: التعريفات

مشكلة أم قضية

لقد كان من الممكن استبدال كلمة «مشكلة»، «بقضية» ، كما كان من الممكن أن يقدم التأثير على التأثر كما هو في الاستعمال الشائع، ولكن ثمة فرق بين معنى كلمة «قضية»، ومعنى كلمة «مشكلة»، وفي نظري أن الكلمة المناسبة هنا هي «مشكلة»، ويؤيد ذلك ما جاء في المعجم الفلسفي وهذا نصه:

«إن المشكل ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب[1]»، بينما وجدت كلمة «قضية» هي: «قول يحتمل الصدق والكذب» ويقول ابن سينا في كتابه النجاة: «القضية هي قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صادق أو كاذب[2]».

فكأن كلمة قضية قد حجزت للمنطق بفروعه المختلفة التي يكون الحكم فيها بالصدق أو الكذب شاملاً للكل، فأما كلمة «مشكلة» فهي تدل على مركب من عناصر

---

(1) المعجم الفلسفي بإشراف الدكتور/ إبراهيم مدكور - مجمع اللغة العربية القاهرة 1399 هـ - 1979، ص 184.

(2) المرجع السابق ص 147 - 148.

متعددة يختلف الحكم على بعضها عن الحكم على البعض الآخر كما هو الحال في موضوعنا.

وعلى كل حال فاستعمال كلمة (قضية) بدلاً من (مشكلة) أو العكس هو من قبيل الاستعمال المعاصر ويشبه إلى حد كبير الخلط بين كلمتي ثقافة وحضارة.

أما عن تقديم كلمة التأثير على كلمة التأثر فهذا أيضاً نتيجة لعدم الدقة في استعمال المصطلحات ووضع كل منها في مكانه الطبيعي، فنحن إذا تحدثنا عن ثقافة ما وعرفنا أن هذه الثقافة ليست أولى الثقافات على الإطلاق فالواقع يدلنا على أن تلك الثقافة قد تأثرت أولاً بما سبقها أو عاصرها. ثم أمكن لهذه الثقافة بعد ذلك أن تؤثر في الثقافات اللاحقة عليها أو المعاصرة لها أحياناً، فيكون الترتيب الطبيعي هو التأثر ثم التأثير.

تعريف عام للثقافة

جاء في المعجم الفلسفي أن الثقافة: «هي كل ما فيه استنارة للذهن وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد لدى الفرد أو في المجتمع، وتشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية، ولكل جيل ثقافته التي استمدها من الماضي وأضاف إليها ما أضاف في الحاضر، وهي عنوان المجتمعات البشرية.

ويفرق بينها وبين الحضارة على أساس أن الأولى ذات طابع فردي، وتنصب بخاصة على الجوانب الروحية، في حين أن الحضارة ذات طابع اجتماعي ومادي، غير أن الاستعمال المعاصر يكاد يسوي بين الاثنين»(3).

وخلاصة هذا التعريف أن الثقافة هي مجموع مكونات شخصية المجتمع وما يميزه عن المجتمعات الأخرى ولها جانبان:

1 ـ جانب تطبيقي. 2 ـ جانب نظري

فالأول: يشمل سلوك الفرد وآداب التعامل مع الآخرين بشكل عام وهو يتأثر بما يسود المجتمع من عادات وتقاليد ومعتقدات، أو هو الجانب التطبيقي لما نسميه بالعبادات والمعاملات.

---

(3) المرجع السابق ص 58، انظر أيضاً أصل الثقافات (مقاله ريتشارد ماكيون ترجمة/ حافظ الجمالي ـ ص 7، 87، هيئة اليونسكو/ القاهرة 1963 م).

والثاني: يعني النتاج الفكري لأفراد المجتمع في شتى فروع العلم سواء كانت عملية أو نظرية، وهذا الجانب لا يقل عن الأول في تأثره بالعادات والتقاليد والمعتقدات السائدة في المجتمع فهو الإطار الفكري لكل ما يدور ويستحدث في المجتمع.

وتتفاوت درجات تأثر الثقافة بالدين الذي ينتمي إليه معظم أفراد المجتمع ويأتي هذا التفاوت بين القوة والضعف حسب ما يلي:

1 ـ بساطة ووضوح المفاهيم الدينية بالنسبة لجميع أفراد المجتمع على مختلف مستوياتهم الثقافية.

2 ـ عمق وشمول هذه المفاهيم لتفاصيل حياة الفرد وسلوكه في المجتمع.

3 ـ أصالة مصدر هذه المفاهيم ويقينيته.

فكلما كانت المبادىء والمفاهيم الدينية واضحة وتتفق مع مقدرة جميع أفراد المجتمع على الفهم كلما ازداد عدد المتأثرين بها.

وكلما ازداد تعمق هذه المبادىء وتدخلها في أدق تفاصيل حياة الفرد بالتنظيم والترشيد زاد ارتباط الفرد بهذا الدين، فلا يبقى له تصرفاً أو سلوكاً إلا وكان تطبيقاً لمبدأ من المبادىء الدينية فهو بهذا يحيا بدينه. وكلما ابتعد مصدر هذه التعاليم الدينية عن التغيير والتحريف والتناقض كلما ازداد تمسك الفرد به، واعتماده على جديته وثقته في صحة إرشاداته. وأوجز القول هنا بأن ثقافة مجتمع ما هي في معظمها ليست إلا تطبيقاً لتعاليم يدين بها أفراد هذا المجتمع، وتختلف درجة قوة الثقافة وأصالتها حسب اقترابها أو بعدها عن مصدر هذه التعاليم وحسب أصالة هذا المصدر. وفي ضوء هذا المفهوم يمكننا أن نطرح سؤالاً وهو: أي دين من الأديان التي نعرفها يمكن أن تنطبق عليه شروط التأثير الفعال في ثقافة المجتمع التي سبق ذكرها؟.

تنحصر المقارنة هنا بين أديان ثلاثة يعتبرها علماء مقارنة الأديان «ديانات توحيد» فهي تشترك في المصدر وتختلف في الأسلوب. وهي اليهودية والمسيحية والإسلام حسب الترتيب الزمني لظهور كل منها.

وتقوم المقارنة على أساس المقاييس الثلاثة التي سبق ذكرها وهي باختصار:

1 ـ البساطة والوضوح. 2 ـ العمق والشمول. 3 ـ أصالة ويقينية المصدر.

فنجد أن الدين اليهودي والمسيحي لا يشتملان على مبادىء واضحة وبسيطة.

سوى الوصايا العشر في اليهودية، وبعض ما روي عن سيرة موسى وعيسى ـ عليهما السلام ـ والتي كتبها أولاً حاخامات اليهود ثم رجال الكنيسة الأوائل مع اختلاف وتناقضات يتبينها كل من ينظر فيما دونوا وما يسمونه بالكتب المقدسة التي ضمنوها تعاليم ما أنزل الله بها من سلطان وعرضوها في أسلوب لا يفهمه إلا القليل من أفراد المجتمع، وبلغة غريبة كما كان الحال في المسيحية في العصوز الوسطى وما بعدها، لا يعرفها إلا رجال الكنيسة وهي اللغة اللاتينية، فاحتفظ رجال الكنيسة لأنفسهم بحق فهم تعاليم هذا الدين وتركوا بقية أفراد المجتمع دون فهم مستقل ولا مصدر لهم في هذا الا القساوسة.

أما بالنسبة للدين اليهودي فهو بالإضافة إلى أصله الذي لم يعد يعرف فهو يقتصر في تعاليمه ونظمه، ان صدقت، على شعب بعينه دون شعوب الأرض جميعاً، وهو بني إسرائيل ففلا يمكن القول لهذا السبب بأن هذا الدين يصلح لمجتمع بشري يضم ديانات أخرى، يكون بينها احترام متبادل.

ولا أريد أن أتوقف هنا لإطالة الحديث وتفصيله في هذا الموضوع فهو جدير ببحث خاص.

وينتهي بنا الحديث في هذه النقطة إلى أن اليهودية والمسيحية لا تفيان بالنقطتين أو المقياسين الأولين، وهما البساطة والعمق، وأما بالنسبة للمقياس الثالث وهو أصالة المصدر ويقينيته فهو أمر لا يخفى على أحد، ويعترف به كثير من رجال الديانتين، فإن الأصل الذي أنزله الله على موسى وعيسى عليهما السلام لا يعرف له وجود الآن، وبلغت درجة استهانة بعض رجال تلك الديانات بجعل الأصل أقل درجة في الأهمية مما أضافه سالفيهم دون موافقة الأصل كما هو الحال من التلمود . وهذا يعني أن مصادر اليهودية والمسيحية الموجودة الآن هي من وضع البشر ولا تمت بصلة حقيقية إلى الوحي الإلهي الأصلي.

وأما إذا نظرنا إلى الدين الإسلامي في ضوء تلك المقاييس الثلاثة فإننا نجد أن تعاليمه تفي بكل هذه المقاييس وتتوفر فيه بأقوى معانيها، والقرآن الكريم هو باعتراف الكل أصيل ثابت لم يطرأ عليه التغيير والتحريف الذي أصاب الكتب السماوية الأخرى مثل التوراة والإنجيل، وهذا ما يعترف به أيضاً معظم علماء الغرب في العصر الحاضر وإن كانوا لا يعتبرون القرآن الكريم وحياً إلهياً، مثل «رودي بارت»[4] ومنهم

(4) انظر مقدمة الجزء الأول من ترجمته لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الألمانية شتتجرت 1979 م)
. (R. Paret: Koran und korannübersersung)

من اعتبره وحياً إلهياً ولكنه بالمعنى دون اللفظ وسوى بذلك بينه وبين الكتاب المقدس مثل «هانس كونج»[5].

الاحتكاك الثقافي

تتلاقى الثقافات المختلفة عن طرق عديدة أهمها الاتصال البشري بين ممثلي تلك الثقافات أو انتقال تراث ثقافي معين إلى دائرة ثقافة، أو مجتمع آخر. . ، إن المتأمل في شؤون التقاء أو احتكاك الثقافات المختلفة ببعضها يجد بلا شك أن كلاً منها قد تأثر بغيره وأثر فيه أو في غيره[6].

ويعرّف «لطفي بركات أحمد» الاحتكاك الثقافي بأنه: «مصطلح يشير إلى مجموعة من العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد، وبين الجماعات الإنسانية المختلفة يترتب عليها حدوث تغير ثقافي يتخذ أشكالاً متعددة بعضها مادي وبعضها معنوي وغالباً ما ترتبط هذه الأشكال بعادات الجماعة وتقاليدها ومثلها العليا، ومن الصعب على أي مجتمع استعارة عناصر ثقافية من مجتمع آخر دون احتكاك ثقافي، وما يترتب عليه من تفاعلات ثقافية تؤدي إلى ظهور سمات ثقافية محددة[7].

يقرر هذا التعريف أن الاحتكاك الثقافي يشترط الاتصال المباشر بين ثقافتين على الأقل، وأن نتائج هذا الاحتكاك تشمل كلا من الجانبين المادي والمعنوي في حياة أفراد المجتمع التي احتك بعضها بالآخر، وأن أثر هذا الاحتكاك ينعكس في سلوك الفرد وفي إنتاجه الفكري وفي معتقداته.

وأضيف إلى هذا التعريف أن التفاعلات الثقافية الناتجة عن الاحتكاك الثقافي لا تحمل نتائجها فقط سمات محددة ولكنها غالباً ما تكون جديدة أو مغايرة إلى حد معين لما كان في المجتمع من سمات ثقافية قبل الاحتكاك مع الثقافة الأخرى.

---

(5) المسيحية وديانات العالم ـ هانس كونج وآخرين ـ ميونيخ (ألمانيا الغربية) 1984 م ص: 64-65 (باللغة الألمانية) (H. Kung u.a: Christentum und Weltreligionen) وانظر التعريف في مجلة عالم الكتب ا/الرياض المجلد (6) العدد (4) ص 558.

(6) مجتمعاتنا تزخر بمظاهر التغريب الثقافي نتيجة للاحتلال في الماضي والانفتاح الاجتماعي في الحاضر، وتجد كذلك في المجتمعات الغربية كثيراً من مظاهر التأثر بالعادات الشرقية.

(7) المعجم التربوي ـ لطفي بركات أحمد ـ دار الوطن/ الرياض 1404 هـ/ 1984 م. (مادة رقم 35) صفحة 28.

ولكن الاحتكاك الثقافي، إذا كان المقصود به تفاعل الثقافات معاً فلا بد له من شروط حتى يؤدي إلى تغيرات أو تأثيرات متبادلة بين الثقافات المتفاعلة معاً منها:

1 ـ معرفة أبناء إحداها بلغة أبناء الأخرى.

2 ـ فهمهم لروح الثقافة الأخرى، وأقصد هنا أساليب التعبير عن الأفكار.

3 ـ فهمهم للمنهج الفكري الذي تعرض من خلاله الأفكار الخاصة بها.

وتسبق عملية التأثر والتأثير مرحلة يحاول فيها كل طرف من أطراف الاحتكاك الثقافي احتلال مركز التأثير إذا كانت الثقافتان في عصر واحد، وغالباً ما تكون الثقافة الجديدة الآتية من الخارج هي الأقوى تأثيراً من الثقافة المحلية، لأن الثقافة الواردة من الخارج تكون في كثير من الأحيان مصاحبة لتفوق حضاري مع تفوق عسكري أحياناً والأمثلة على ذلك كثيرة، فدخول الثقافة الإغريقية إلى الشرق كان مصاحباً أو تابعاً لدخول جيوش الإسكندر الأكبر إلى هذه المنطقة، ومثل دخول جيوش الإسلام إلى البلاد التي فتحها، فهذان مثالان لملازمة التفوق الحضاري للتفوق العسكري ومثال تفوق الحضارة الواردة دون مصاحبة تفوق عسكري هو دخول الثقافة الإسلامية إلى الغرب في العصور الوسطى عن طريق ترجمة الكتب العربية إلى اللغة اللاتينية، وقد سبق ذلك تأثير الثقافات السابقة على الإسلام في الفكر الإسلامي عن طريق الترجمة أيضاً من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية وغيرها إلى اللغة العربية.

وآخر أمثلة الاحتكاك الثقافي ومشكلة التأثر والتأثير هو ما نعيشه اليوم من زحف الفكر الغربي الغريب عن ديننا وبلادنا، ونجد هنا أيضاً أن للثقافة الواردة تأثيراً كبيراً، وهي تأتي مصاحبة لتفوق علمي تكنولوجي، وعسكري خطير كان ولا يزال إلى الآن واقعاً ملموساً، والملاحظ أن التفوق العسكري غير المصحوب بتفوق علمي حضاري لا يؤدي إلى تأثير في الثقافات الأخرى التي دخل عليها، ولكن التفوق الحضاري وحده يمكنه أن يؤدي إلى تأثير عظيم في الثقافات الأقل تقدماً والتي يرد عليها.

وخير مثال على ذلك هو تأثير الثقافة الإسلامية التي صاحبها تفوق حضاري كبير على الفكر الغربي الذي لم تكن له ثقافة أصيلة في العصور الوسطى وما قبلها حتى استفادوا مما نقلوه عن الفكر والحضارة الإسلامية[8].

---

(8) انظر صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى/ د. ساذرن ـ ترجمة: رضوان السيد/ بيروت ـ 1984 م ص 77 , 84 ، تراث الإسلام ـ شاخت بوزوورث (الترجمة العربية) القسم الأول ص 34 وما بعدها.

المبحث الثاني: طبيعة الثقافات التي أثرت في الفكر الإسلامي

الثقافة اليونانية

أود أن أشير هنا إلى حقيقة لم تتضح في كثير من الكتابات التي ألفت حول موضوع طبيعة الثقافات التي أثرت في الفكر الإسلامي وهي:

أولاً: أن الثقافة اليونانية لم تكن عقلانية خالصة ولم تخلو من الأساطير والاعتقاد في قوى غيبية كما كان الحال مثلاً في المدرسة الفيثاغورية الأولى، وخاصة شخصية مؤسسها فيثاغورس التي أحيطت بكثير من الأساطير، وكذلك مذهبهم في الأعداد وقواها السحرية.. الخ[9].

ثانياً: إن الثقافة اليونانية كانت قد انحدرت إلى مستوى سيء جداً قبل وصولها إلى بلاد الشرق وذلك بسبب ظهور تيارات الشك التي اشتد تأثيرها قبيل ظهور المسيح عليه السلام، ممثلاً في الشكاك المتأخرين وأولهم اينيسديموس، (Aenesidemos) (حوالي سنة 70 قبل الميلاد)[10] وظل أثرهم حتى ظهور القديس أوغسطين في نهاية القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الميلادي والذي سيرد ذكره لاحقاً إن شاء الله، وقد ساعد في تشويه الثقافة اليونانية ظهور كتب نسبت إلى فلاسفة مشهورين مثل أرسطو الذي نسب إليه كتاب الربوبية وهو عند المحققين بعض تاسوعات أفلوطين (القرن الثالث الميلادي) أو لأحد تلاميذه، كما توجد أكثر من ألف رسالة أو كتيب منسوبة إلى شخص يدعى «هرمس» لا تعرف شخصيته أو عما إذا كان هناك فيلسوف بهذا الاسم على الإطلاق[11].

نلاحظ أن تيارات الشك ظهرت في كل مراحلها الأولى والوسطى والمتأخرة كرد فعل على الإفراط في الاعتماد على العقل وسيلة وحيدة للوصول إلى الحقيقة، وهذا الشك يعتمد في حججه على العقل أيضاً ويبين أن العقل يناقض نفسه ويعجز عن الوصول إلى الحقيقة إذا اعتمد فقط على نفسه، وكانت نتيجة ذلك الاتجاه هي ترك

---

(9) انظر تاريخ الفكر الفلسفي ـ محمد علي أبو ريان ـ دار المعارف/ القاهرة 1968 م ص 55.

(10) انظر تاريخ الفلسفة المختصر ـ هـ. ي شتوريج ـ فرانكفورت ـ 1976 م (H. g. Storig: kleine weltgeschichte der Philosophie, I, 201) فرانكفورت 1976 م جـ 1 ص 200 (باللغة الألمانية).

(11) أنظر: خريف الفكر اليوناني/ عبد الرحمن بدوي/ دار النهضة المصرية القاهرة/ 1959 م ص: 83 - 85.

العقل والاعتماد على الإيمان بقوى غيبية تتحكم في مصائر البشر، كما كان الحال في كثير من الديانات الشرقية التي لم تتأسس على فقدان الثقة في العقل ولكنها نبتت في البيئة الشرقية التي كانت تتلاءم طبيعتها مع هذا النوع من التفكير[12].

وعندما اختلطت هذه الثقافات المختلفة ولم تكن إحداها قادرة على تفسير كل المشكلات الطبيعية والفكرية التي واجهت البشر آنذاك ظهر الاتجاه إلى الاعتماد على كل من العقل والروح، أو التعقل إلى جانب الإيمان، وربما يقدم أحدهما على الآخر، فكان البعض يرى أن الإيمان يوصل إلى التعقل والآخر يرى أن التعقل يوصل إلى الإيمان.

الثقافة الهللينية

أما الثقافات التي أتت بعد ذلك فقد حاولت اتخاذ طريق وسط يجمع بين العقل والإيمان كما كان ذلك واضحاً في ما ذهب إليه فيلون الفيلسوف اليهودي الذي عاصر ظهور المسيح عليه السلام، وكذلك القديس أوغسطين الذي سبق ذكره قبل قليل وهما أهم مفكري رجال الدين فيما قبل الإسلام.

والخلاصة أن الإيمان الذي يؤيده العقل وكذلك العقل الذي يؤيده الإيمان كانا نتيجة مرحلة لتطور الفكر الانساني في مرحلة ما قبل الإسلام.

إن اعتراف العقل الإنساني بمحدودية قدرته يؤكد حاجته إلى ما هو أقدر منه على الوصول إلى الحقيقة ولا شيء يفوق العقل البشري قدرة سوى الوحي الإلهي، فكما يثبت العقل ضرورة الوحي الإلهي يثبت أيضاً ضرورة الاعتراف بصدقه وبضرورة الإيمان به وإن لم يستطع العقل أحياناً أن يجد تفسيراً لبعض ما جاء به الوحي الإلهي.

ثالثاً: إن ما وجده المسلمون من ثقافات في البلاد المفتوحة لم يكن له نصيب كبير من الأصالة، لأنها كانت قد امتزجت بالثقافة الإغريقية وما وجدوه من الثقافة الإغريقية في الاسكندرية مثلاً، لم يكن بعيداً عن التأثر بالثقافات الشرقية، وكان هذا المزيج من الثقافات الشرقية والثقافات الإغريقية يسمى بالثقافة الهيلينية أو الهيلينستية وهي تسمية خاطئة، لأنها تدل على أنها إغريقية وهي لم تكن إغريقية خالصة كما سبق ذكره، لأنها اشتقت من كلمة (Hellen) ومعناها باللغة اليونانية «اليونان» كصفة لشيء ما.

---

12) انظر: معالم الفكر الفلسفي ـ عبده فراج ـ الأنجلو ـ القاهرة 1969 م ص 14.

ولم تقف أمام تأثير الثقافة الإغريقية على الثقافات الشرقية محاولة الشرقيين أخذ ما يتفق مع ثقافاتهم فقط ونبذ الباقي، فقد تركت الثقافة الإغريقية بعض معالمها في الثقافات الشرقية، وأثرت فيها تأثيراً شديداً وأكسبتها لوناً جديداً ظهر عند مفكري تلك الثقافات فيما قبل المسيحية وما بعدها إلى أن جاء الإسلام.

أمثلة: أود أن أعطي نبذة مختصرة عن ثلاثة مفكرين كان لهم أبعد الأثر في توجيه الفكر في تلك الفترة التي سبقت الإسلام، وهم يمثلون ثلاثة اتجاهات مختلفة في الفكر الهليني:

1 ـ فيلون: (Philon) فيلسوف يهودي ولد سنة 25 قبل الميلاد وتوفي سنة 50 م، حاول الربط بين فلسفة أفلاطون والرواقية والفيثاغورية من جهة، والدين اليهودي من جهة أخرى، وأسس بناءه الفلسفي على على ما أسماه بـ «الكلمة» = Logos وهي التي وضعها موضع «المثال الأول»، أو «مثال المثل» في نظرية أفلاطون المعروفة بالمثل الأفلاطونية ويقابل هذا المثال الأول في اليهودية الملك أو سيد الملائكة وهو ما أطلق عليه «الكلمة»، وقال إن القانون اليهودي هو القانون الطبيعي الذي يسري على كل البشر. والإنسان مخلوق عاقل تتحكم فيه الشهوة والكراهية وخلاص الإنسان هو في التشبه بالله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، هذا التشبه يأتي عن طريق الوجد الصوفي[13].

2 ـ أفلوطين: (Plotin) ولد بأسيوط من صعيد مصر عام 205 م، وتوفي 270 م في روما. يعتبره مؤرخو الفلسفة المؤسس الحقيقي لمذهب الأفلاطونية المحدثة ويسمى هذا المذهب نسبة إلى أفلوطين «الأفلوطينية» رغم أن هذا المذهب تمتد جذوره إلى عصر فيلون اليهودي، ورغم أن المؤسس الأول لهذا المذهب الأفلوطيني الذي عرف به بعد ذلك هو أمونيوس سكاس (175 م ـ 242 م) أستاذ أفلوطين فكان دور أفلوطين هو صياغة الفكر الافلاطوني المحدث في قالب نظام فلسفي متكامل مترابط حتى نسب إليه وعرف به بعد ذلك[14].

ومذهبه يتلخص في قوله بوجود «واحد مطلق» (الله) الذي هو ليس بعقل ولا يمكن أن يدركه العقل وهذا الواحد المطلق يصدر عنه «العقل الكلي» ثم تصدر عن

(13) انظر القاموس الفلسفي ـ ج. شيشكوف ـ شتتجرت 1974 م ص 500 (باللغة الألمانية)
(G. Schischltoff: Philosoph. Wörterbuch, 500)

(14) انظر: قصة الحضارة ـ ول ديورانت ـ ترجمة محمد بدران ـ القاهرة 1969 م ج 11 ص 103 - 105.

هذا العقل الكلي «النفس الكلية» وعن تلك النفس الكلية صدرت سائر النفوس، وهكذا تتدرج الفيوضات (الصدور) حتى تصل إلى أدنى مستوى، وهو المادة الخالصة وهي أقبح وأحط الأشياء وتمثل النقيض التام للواحد المطلق الذي هو لا مادي على الإطلاق[15].

والهدف الأسمى الذي تسعى إليه كل النفوس هو العودة إلى المصدر الأول وهو الواحد المطلق، وهذا لا يتم إلا عن طريق الوجد (الصوفي) وأما المعرفة العقلية فما هي إلا مرحلة أولى على هذا الطريق[16].

يلاحظ أن هذا النظام الأفلوطيني كان له أكبر الأثر على الفلاسفة والمتصوفة في الإسلام وإن كان القول بأن هؤلاء قد أخذوا كل ما قالوا به من أفلوطين أو غيره من الفلاسفة الآخرين قول يجافي الحقيقة لأن لهؤلاء المسلمين حدوداً ومصادر أخرى انطلقوا منها أو من فهمهم لها، وهي جذور أقرب للإسلام منها للفلسفة بهذا المعنى.

3 ـ **القديس أوغسطيس**: ولد سنة 354 م في مدينة طاغشت بشمال أفريقيا، وتوفي سنة 430 م، وقد كان مانويا رغم أن أمه كانت قديسة مسيحية تدعى «مونيكا» ثم انتقل إلى مذهب الشكاك، ثم إلى الأفلاطونية المحدثة أي الأفلوطينية ومنها إلى المسيحية التي وجد أنها تتفق والفلسفة الأفلوطينية. ففسر بهذه الفلسفة خلق الله للعالم، وأخذ عن فيلون ما قاله في «الكلمة» وغير ذلك من مراتب الوجود التي عرفت عن أفلوطين[17].

وأما عن نظرته إلى الإنسان فقد كان يؤمن بالجبر أو القدر، فهو يرى أن الإنسان يخلق سعيداً أو شقياً وليس له أي قدرة على تغيير ذلك ويذهب في كتابه الكبير «مدينة الله» (Civitate Dei) إلى وجود مملكتين، مملكة الأرض ومملكة الله، ويسكن مملكة الأرض أعداء الله وهم دائماً في صراع. وقد اعترف مع بعض التحفظ بأن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية هي الممثلة لمملكة الله في الأرض، وتفسيره للخلق يتلخص في أن الله وضع في العالم بذور المخلوقات جميعا، وهذه البذور تخرج بطريقة تلقائية،

(15) انظر: خريف الفكر اليوناني ـ عبد الرحمن بدوي ص 109 - 122.

(16) المصدر السابق.

(17) انظر: فلسفة العصور الوسطى ـ عبد الرحمن بدوي ـ النهضة المصرية القاهرة 1969 م ـ ص 15 وما بعدها.

مستقلة عن الإرادة الإلهية، المخلوقات في حينها[18]. ويهمنا هنا أن هذا التفسير نجده و ما يقاربه بشدة عند النظام المعتزلي (ت 231 هـ/846 م) فيما أسماه «بالكون والظهور» ولهذه النظرية أساس يوناني قديم[19].

المبحث الثالث: مرحلة احتكاك الإسلام بالثقافات الأخرى

لماذا أقبل المسلمون على الفكر الغريب؟

في بداية الحديث عن هذه المرحلة أحب أن أطرح سؤالاً على المهتمين بدراسة تاريخ الفكر الإسلامي.

هل كان السبب الوحيد في إقبال المسلمين على دراسة الثقافات الأخرى هو رغبتهم في الدفاع عن الإسلام ضد هجمات ثقافية جاءت من تلك الثقافات؟ وبعبارة أخرى إذا افترضنا أن دخول الإسلام على ثقافات أخرى لم ينتج عنه مصادمات أو هجمات من جانب الثقافات المقهورة، فهل كان يعني ذلك أن المسلمين ما كانوا ليتعلموا تلك الثقافات؟.

إن الرأي الذي يذهب إليه معظم مؤرخي الفكر الإسلامي سواء من المسلمين أو من غيرهم هو أن المسلمين اضطروا إلى ذلك لغرض الدفاع عن الإسلام فقط ضد الديانات الأخرى التي سادت البلاد المفتوحة والتي كانت قد سبقت الإسلام إلى تعلم المنطق الإغريقي، وأن هذا الاحتكاك بالثقافات غير الإسلامية، ولد في المسلمين الجدل الذي أدى إلى نشأة الفرق الإسلامية من متكلمين وفلاسفة ومتصوفة ويخرج القارىء بانطباع مؤداه أنه ما كانت تلك الفرق لتظهر في الإسلام لولا هذا الاحتكاك الثقافي بالثقافات غير الإسلامية مثل الإغريقية، والفارسية والهندية إلى جانب الديانات الأخرى، وأهمها المسيحية واليهودية.

---

(18) انظر مختصر تاريخ الكنيسة ـ ك. هويس ـ مور ـ توبنجن 1981 م ص 129 - 132 (باللغة الألمانية) (K. Heussi: Kompendium der kirchengesch., 129 - 132).

(19) انظر: مقالات الاسلاميين ـ أبو الحسن الأشعري ـ تحقيق هـ. ريتر ـ فيسبادن 1973 م ط/2 ص 404، للمزيد انظر: إبراهيم بن سيار النظام وفلسفته ـ محمد عبد الهادي أبو ريده ـ القاهرة 1946 م.

فيقول عبده فراج:

ولم يكن المسلمون قبل احتكاكهم بأهل الأديان الأخرى، وقبل شيوع الثقافات الهندية والسريانية واليونانية يجدون أدنى صعوبة في الاعتقاد بظاهر معنى الآيات (يقصد الآيات القرآنية التي تدل على اختيار العبد لأفعاله، وكذلك التي وردت فيها ذكر صفات الله تعالى). وما طابقها من الحديث ولا ينقبون فيما وراء ذلك من مشكلات وتأويلات، ولكن لم يلبث الجدال أن ظهر واشتد بين المسلمين، وبين أهل الملل والأديان الأخرى، من جهة، وبينهم وبين أنفسهم من جهة أخرى. . . .[20]. ويقول عرفان عبد الحميد:

«حاول كتاب الفرق والمقالات ربط نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية بعوامل أجنبية تتمثل في الديانات والثقافات والمعتقدات الفلسفية التي وجدها المسلمون في البلاد المفتوحة وكانت الغاية التي استهدفوها هي تصوير هذه الفرق والمذاهب في شكل دعاوى مبتدعه ومذاهب مستحدثة من أديان قديمة باطلة. . . . . . وفي العصر الحديث نهض بعض المستشرقين لدراسة هذه المذاهب والفرق وانتهوا في دراستهم واجتهاداتهم ـ على الرغم مما فيها من جدية وعمق وتحليل ـ إلى القول بأن هذه المذاهب تولدت في الإسلام بتأثير عوامل أجنبية على اختلاف بينهم في تمديد تلك العوامل، وقد صدر هذا عن اعتقادهم بأن العقلية العربية مصابة أصالة «باللاموضوعية»[21].

ويؤيد الرأي الذي ذهب إليه عرفان عبد الحميد ما قاله ديالاسي أوليري عن العقلية العربية في كتابه «الفكر العربي ومكانه في التاريخ»:

حيث ورد في مقدمة هذا الكتاب: «الحق أن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزء من المادة الهيلينية الرومانية، بل أنه حتى علم التوحيد الإسلامي قد تمدد وتطور بواسطة منابع هيلينية»[22] ويناقض أوليرى، نفسه في الفترة اللاحقة على تلك: فيقول: «ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره في بيئات تختلف عنها تماماً، حتى ليبدو غريباً عليها، أجنبياً عنها، وتظهر أعظم قوة له في أنه قد عرض المادة القديمة (يقصد التي عرفها المسلمون عن الثقافة الهيلينية) في شكل

---

(20) معالم الفكر الفلسفي ـ عبده فراج ص 54.

(21) دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ـ عرفان عبد الحميد ـ بيروت 1404 هـ 1984 م مقدمة الكتاب.

(22) الفكر العربي ومكانته في التاريخ د/أوليري. ترجمة تمام حسين ـ القاهرة 1961 م ـ مقدمة الكتاب.

جديد جدة تامة[23].

إن من يتدبر في آيات القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، يجد الأدلة الكافية على أن أصول تلك الفرق الإسلامية، وما جاءت به من أمهات المسائل موجودة في مصدر الإسلام الأصيل، فالآيات التي تحث على التدبر والتعقل وتحصيل العلم وتفضيل الذين يعلمون على الذين لا يعلمون بالإضافة إلى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تحث على الأخذ بالأسباب والتوكل على الله في ترقب النتائج عديدة. ولا تخفى على من يريدها ولا أجد داعياً هنا لسردها وتكفي الإشارة إلى ما قاله الرسول الكريم - ﷺ - للأعرابي الذي زاره وترك ناقته طليقة فانطلقت، فقال له سيدنا محمد - عليه الصلاة والسلام - «أعقلها وتوكل. . .» (الحديث)، ولقد كان من الطبيعي أن يتدبر المسلم ما جاء في كتاب الله العزيز من تعاليم وإرشادات وآيات بينات، وهذا يوصله حتماً إلى ما يشبه الجدل واعتماد الدليل في المناقشة، وأقصد هنا الجدل الإيجابي الذي يبغي الوصول إلى المعرفة، وليس الجدل السلبي الذي لا يقصد منه إلا التشكيك ونقض الرأي الآخر بحق وبغير حق.

أضف إلى ذلك أنه كانت هناك ديانات أخرى في الجزيرة العربية وهي اليهودية والمسيحية، وكان منهم من له ثقافة واطلاع مما جعل النقاش حول مشكلات لم تصل اليهودية ولا المسيحية إلى حل قاطع فيها أمراً ممكناً.

لم يكن العرب المسلمون أقل كفاءة من غيرهم على التدبر والتفكير العقلي والنقاش وهذه الحقائق كلها تؤكد أن الجدل حول مسائل في العقيدة وفي الفقه وفي السياسة لم يكن شيئاً مستورداً من ثقافات أخرى ولا نتج عن الاحتكاك بها وإن كان هذا الاحتكاك في الواقع هو بمثابة المعجل به والمشجع على نموه واتخاذه مساراً متطرفاً في بعض الأحيان.

الجدل في الإسلام

ويذهب أبو محمد عبد الله بن السيد البطاليوسي (المتوفى في سنة 521 هـ) في كتابه «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين» إلى أن الخلاف الذي عرض لأهل ملتنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلافات متولد منها ومتفرع

(23) المصدر السابق.

عنها[24]:

الأول منها: اشتراك اللفظ والمعاني.
الثاني: الحقيقة والمجاز.
الثالث: الإفراد والتركيب.
الرابع: الخصوص والعموم.
الخامس: الرواية والنقل.
السادس: الاجتهاد فيما لا نص فيه.
السابع: الناسخ والمنسوخ.
الثامن: الإباحة والتوسع.

ويدور هذا الكتاب الصغير الحجم نسبياً وعظيم الفائدة حقاً حول هذه الأوجه الثمانية، وهو من أول ما كتب في هذا الفن وما نهل منه اللاحقون عليه.

أما الجدل فهو على وجهين، كما سبق ذكره، إما إيجابياً وإما سلبياً، وعلم الجدل يعرف عند المسلمين تارة بأنه علم يقوم على مقابلة الأدلة لإظهار أرجح الأقوال الفقهية، تارة أخرى بأنه علم يقتدر به على حفظ أي وضع يراد.ولو باطلاً وهدم أي وضع يراد ولو حقاً[25].

أما ناصح الدين عبد الرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلي، المتوفي سنة 634 هـ، فيقول في كتابه: «استخراج الجدال من القرآن الكريم»[26].

«اعلم أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ ذكر لفظة «الجدل» وما تصرف منها في كتابه العزيز في تسعة وعشرين موضعاً، ولفظة «الحجة» وما تصرف منها في سبعة وعشرين موضعاً، ولفظة «السلطان» في ثلاثة وثلاثين موضعاً، الجميع المراد به الحجة سوى موضع واحد في «الحاقة» ﴿ هلك عنى سلطانيه﴾ أما الجدل فهو مذموم في كل موضع ذكر إلا في ثلاثة مواضيع.

(24) انظر الكتاب المذكور / تحقيق أحمد حسن كحيل وآخر ـ دار الاعتصام / القاهرة ـ 1398 هـ ـ 1978 م ص 11.

(25) انظر: مفتاح السعادة ـ طاش كبرى زاده ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة جـ 2 ص 599، التعريفات للجرجاني ـ مطبعة الحلبي ص 66، والفقرة مأخوذة عن أدب الاختلاف في الإسلام ـ طه جابر فياض العلواني ـ قطر 1405 هـ ـ ص 25.

(26) الكتاب المذكور ـ تحقيق زاهر عواض الألمعي / الفرزدق / 1401 هـ ـ 1981 م ص 49 ، 52.

أحدهما في النمل: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (آية/25).

والموضع الثاني في العنكبوت: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ (الآية/46).

وقول الله عز وجل: ﴿بالتي هي أحسن﴾ خير دليل على وجود نوعين من الجدل أحدهما مستحسن والآخر مستقبح.

وأول من سن الجدل الملائكة صلوات الله عليهم، كما يقول ابن الحنبلي في صفحة 57 من كتابه المذكور، حيث قالوا: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لـك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾. (البقرة آية 30).

فأما إبليس فهو أول من أظهر الخلاف وركب العناد وسار في البلاد. والفرق بينه وبين الملائكة أن الملائكة لم يظهر منهم خلاف ولا عصيان، بل طلبوا بسؤالهم الإيضاح والبيان وإبليس أفتى وذل في مسألته فانقطع في مجادلته وبان فساد تعليله وازاغته عن الصواب في تأويله أنه يقال: ﴿خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ (الأعراف آية 12)[27].

وأول المجادلين من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ هو جدال نوح ـ عليه السلام ـ قال: ﴿ فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا. يرسل السماء عليكم مدرارا. ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا. ما لكم لا ترجون لله وقارا. وقد خلقكم أطوارا. ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا. وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا. والله أنبتكم من الأرض نباتا. ثم يعيدكم فيها ويخرجكم منها إخراجا والله جعل لكم الأرض بساطا. لتسلكوا منها سبلا فجاجا﴾. (سورة نوح الآيات 10-20)[28].

ثم جدال إبراهيم ـ عليه السلام ـ وحجاجه وله ثلاث (ثلاثة) مقامات الأول: مع نفسه، والثاني مع أبيه، والثالث: مع نمرود وقومه (ونفس المصدر ص 65) وجدال إبراهيم ـ عليه السلام ـ مع نفسه لم يكن جدالاً بالمعنى المعروف ولكن كان نظراً ولكن جداله كان مع أبيه. ﴿واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقاً نبياً. إذ قال لأبيه يا

(27) المصدر السابق ص 57, 60.

(28) المصدر السابق ص 63.

أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً﴾ إلى آخر الآيات من سورة مريم (الآيات 41 -46) وكذلك جداله مع النمرود وقومه في الآية رقم 238 من سورة البقرة[29] .

ثم يذكر ابن الحنبلي الأدلة على وجود الصانع في آيات القرآن الكريم، ويذكر منها الآيات (17 -21) من سورة الغاشية: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت . وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت . فذكر إنما أنت مذكر﴾ . ويذكر كذلك في الآيات الكريمة من سورة النبأ آية (رقم 6 -16) وغيرها والآيات (27 -33) من سورة النازعات وكذلك الآيات 3 -4 من سورة الرعد ، الآية (رقم 164) من سورة البقرة ، الآية (رقم 5) من سورة يونس ، إلى آخر ذلك من الآيات الكريمة التي تدل على وجوده تعالى وهو الغني عن التدليل ولكنه أعلم بخلقه منهم ويعلم حاجتهم إلى دليل عقلي يفهمه الإنسان بعقله المحدود[30] .

ثم يورد بعض الآيات الكريمة التي تثبت وحدانيته ـ تعالى الله على أن يكون له شريك في ملكه ـ ، ومنها الآية (22) من سورة الأنبياء: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾[31] .

ثم يذكر بعض الآيات الكريمة التي تدل على البعث، مثل الآيات (66 - 67)، من سورة مريم، والآيات (78 - 79) من سورة يس: ﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾[32] .

ويليها أدلة نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام منها الآية (23) من سورة البقرة: ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ والآية الكريمة: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ (سورة الإسراء آية رقم 88) وغير ذلك من الآيات البينات ويذكر من ألفوا في دلائل نبوة نبينا محمد ـ عليه وعلى آله وصحبه أفضل الصلوات والسلام ـ ، ومنهم أبو نعيم الحافظ

---

(29) المصدر السابق ص 66 - 67 .

(30) المصدر السابق ص 73 - 81 .

(31) المصدر السابق ص 83 - 86 .

(32) المصدر السابق ص 91 وما بعدها .

الأصبهاني (ت 430 هـ)، أبو بكر بن فورك (ت 406 هـ)، الحافظ أبو بكر البيهقي (ت 458 هـ)[33].

ويختتم ابن الحنبلي كتابه المذكور بفصل أفرده للأسئلة والأجوبة الجدلية من الكتاب العزيز بذكر الآيات الكريمة ثم شرحها وبيان معانيها، وأساليب الجدال فيها ويبدأ ذلك بالآيات الكريمة 11 - 12 ومن سورة البقرة والآيات (18 - 19) من سورة يس، الآية (183) من سورة آل عمران [34].

ولا أريد التوقف كثيراً عند هذه النقطة فالجدال والنقاش اللذان يعتمدان على أدلة سمعية وعقلية، ويهدفان إلى الوصول إلى الحقيقة تجدهما في كثير من كتب التراث الفكري في شتى فروعه واتجاهاته، وعندما نقرأ كتابي «منهاج السنة» وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية نجد فيهما نمطاً جدلياً له طابع المناقشة المنهجية.

ويقول عباس محمود العقاد في كتابه« التفكير فريضة إسلامية»: «. . . . والإفراط إنما يحذر من محاولة التوفيق بين القرآن الكريم وبين تلك العلوم (يقصد العلوم العصرية) في كل جليل ودقيق مما ثبت ثبوت اليقين ومما يعرض أصحابه عرضاً يحتمل المراجعة، بل يحتمل النقض والإلغاء. فمن الحق أن نعلم أن كتابنا (القرآن الكريم) يأمرنا بالبحث والنظر والتعلم والإحاطة بكل معلوم يصدر عن العقول، ولكن ليس من الحق أن يزعم أن كل ما تستنبطه العقول مطابق للكتاب مندرج في ألفاظه ومعانيه. فإن كثيراً من آراء العلماء التي يستنبطونها أول الأمر لا يعدو أن يحسب من النظريات التي يصح منها ما يصح ويبطل منها ما يبطل ولا تستغني على الدوام عن التعديل، وإعادة النظر من حين إلى آخر»[35].

موضوعات ومذاهب الفكر الإسلامي:

الناظر في موضوعات الفكر الإسلامي القديم يجده يتركز حول أربع نقاط:

1 ـ إثبات وجود الله وما يليق به تعالى من صفات (التوحيد).

2 ـ تفسير كيفية الخلق وإثباته.

---

(33) المصدر السابق ص 99 وما بعدها.

(34) المصدر السابق ص 113 وما بعدها.

(35) الكتاب المذكور/ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ 1969 م ط/2 ص 78.

3 ـ إثبات النبوة بصفة عامة ونبوة سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم، بصفة خاصة.

4 ـ مسألة الجبر والاختيار (العدل).

وكان نصيب النقطتين الأولتين من التأثر بالثقافات الأخرى أكبر بكثير من النقطتين الأخيرتين.

والمسلمون كانوا أيضاً في أربعة مجموعات رئيسية.

1 ـ أهل السلف الصالح.

2 ـ المتكلمون (أصحاب الفرق).

3 ـ الفلاسفة.

4 ـ المتصوفة.

ويلاحظ هنا أن مصطلح «أهل السنة والجماعة» كان ينطبق في بداية الأمر على كل من أهل السلف والمتكلمين، فكان كل فريق منهما يدعى لنفسه الأحقية لهذه التسمية ولم تقتصر هذه التسمية على أهل السلف الصالح الذين تجنبوا الكلام والدخول في متاهات جدلية مع المتكلمين إلا في فترة متأخرة، وبعد ظهور مذهب الإمام أحمد بن حنبل مثل الأشاعرة وانتصارهم لمذهب أهل السلف الصالح على طريقتهم الكلامية التي تأثروا فيها بالمعتزلة بما جلب عليهم غضب المسكين عن الكلام والجدال من أهل السلف الصالح، وفي ردود الشيخ ابن تيمية على الأشاعرة في كتابه «الموافقة»[36] ما يكفي في هذا الصدد. أما الفلاسفة والمتصوفة فقد كانوا أبلغ من الآخرين في تأويل الآيات والبحث عن المعنى الباطن كما كانوا يدعون، والمتصوفة كانت أكثر من الفلاسفة في هذا الاتجاه وأبلغهم جميعاً في الاعتماد على التفسير الباطن وترك ظاهر القرآن الكريم وإن كانوا متفقين مع الفلاسفة في بعض النقاط، ومعظمهم كان يجمع بين الفلسفة والتصوف، وبعضهم جمع إليه الكلام كما هو الحال عند الإمام أبي حامد الغزالي.

والخلاصة أن أهل السلف الصالح اختاروا التمسك بظاهر الآيات الكريمة والحديث الشريف وتجنبوا الدخول في مجادلات تلهيهم عن التدبر في آيات الله البينات

---

(36) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وللكتاب اسم آخر اشتهر به وهو: درء التعارض بين العقل والنقل ـ حققه/ محمد رشاد سالم ـ طبعته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1399 هـ ـ 1402 هـ.

وسنة رسوله الكريم - ﷺ - دون السؤال عن الكيف، فنجوا بدينهم وسلموا من كل طعن وشبهة.

أما المتكلمون فقد آمنوا بما جاء في القرآن الكريم ظاهراً وباطناً، ولكنهم زادوا على السلف الصالح بالتأويل والبحث عن الكيف، فحاولوا إثبات العقيدة (الوحي) بالبراهين العقلية (العقل) فأعطوا للعقل حرية البحث عن الأسباب معتمدين في ذلك على أن العقل لا يمكن أن يتعارض مع ما جاء به الوحي الإلهي الكريم، فتشعبت آراؤهم ومذاهبهم حتى لم يجدوا شيئاً يتفقون عليه فيما بينهم، وما ترتب على ذلك هو أمر معروف للجميع.

أما الفلاسفة فقد كان جل همهم هو محاولة التوفيق بين ما جاء به الوحي من ناحية وبين ما وجدوه في الفلسفة الإغريقية والهيلينية، وهذه المحاولة هي التي سببت تميزهم عن الفلاسفة الإغريق الذين أخذوا عنهم الكثير مما قالوا به، فجاءت محاولاتهم شبيهة بمحاولات فيلون اليهودي وأفلوطين الاسكندراني وأوغسطين المسيحي وإن اختلفت عنها في كثير من النقاط الأخرى التي لم تتعرض لها الفلسفة الهيللينية بالتفصيل وتميزت ببعضها كمسألة إثبات النبوة وتعريفها.

أما بالنسبة للمسألة الرئيسية في الفلسفة وهي إثبات وجود الله فقد استعان معظم الفلاسفة المسلمون بما وصل إليهم من أفلاطون وأرسطو وبعض مؤلفات أفلوطين التي وصلتهم منسوبة إلى أرسطو مثل الكتاب المسمى بالربوبية (أثولوجيا) وهي بعض تاسوعات أفلوطين[37] كما سبق ذكره، وأضافوا إلى ذلك براهين جديدة مثل البرهان المسمى ببرهان واجب الوجود الذي جاء به أبو نصر الفارابي (ت 339 هـ/ 950 م) (واعتمده ابن سينا (427 هـ / 1037) بينما رفضه ابن رشد (595 هـ/ 1198 م) واعتبر ما قال به أرسطوطاليس.

أما موقف الفلاسفة من النبوة فملخصه أن الحقيقة يمكن الوصول إليها عن طريقين:

1 - عن طريق التأمل والنظر (الفلسفة)
2 - عن طريق الوحي (النبوة).

الطريق الأول لا يتسنى إلا لمن لهم القدرة على التأمل والنظر وهم قلة بين الناس وهم الفلاسفة ومن هم في مستواهم العقلي، فهؤلاء فقط من بين جميع الناس يمكنهم

---

(37) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية/ ماجد فخري/ ترجمة كمال اليازجي/ بيروت - 1974 م.

الوصول إلى الحقيقة بالاعتماد على العقل وحده.

أما العامة فإنهم محتاجون إلى الوحي الذي ينزل على نبي يتحدث لهم بلغة وأدلة تتناسب مع مستواهم العقلي الذي يعجزون به عن الوصول وحدهم إلى الحقيقة ومن هنا جاءت ضرورة نزول الوحي وظهور الأنبياء، هذا الرأي هو الذي ذهب إليه وعرضه الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»[38] الذي كان يحاكي فيه جمهورية أفلاطون ولكنها عند الفارابي تختلف وتتميز عنها بأشياء أساسية ترجع إلى إدخال الفارابي التصور الديني في بناء مدينته والذي تخلو جمهورية أفلاطون منه تماماً.

ويتضح الفرق الأساسي بين الفلاسفة والمتكلمين في انطلاق المتكلمين من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة مع بعض التأويل الذي كان يتجاوز الحدود أحياناً كثيرة ومحاولتهم إثبات صحة ما جاء به الوحي الكريم بالعقل وعن طريق الطرق المنطقية التي وجدوها في الفلسفة الاغريقية والهيلينية حتى يصلوا في النهاية إلى نفي التعارض بين الوحي والعقل، وفي هذا، كما كانوا يعتقدون، إثبات لصحة ما جاء به الوحي.

أما الفلاسفة فقد كان منطلقهم من نقطتين أساسيتين كلاهما يساوي الآخر في الأهمية والصحة وهما العقل والوحي، وكانوا يميلون إلى رفع العقل على الوحي لشدة تأثرهم بالفلسفات العقلانية، وقد جاءت محاولات عديدة لبيان الموافقة والاتصال بين الوحي والعقل، فكانت محاولة الفارابي في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين»[39]. يقصد أفلاطون وأرسطو، وقد كان أفلاطون يمثل عنده الناحية أو الفكر الديني، وأما أرسطو فقد كان ممثلاً للعقلانية الخالصة، وبعد ذلك كتاب: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال»[40] لابن رشد، وهناك أمثلة أخرى لهذا الاتجاه التوفيقي لا داعي هنا لذكرها. وجدير بالذكر أن أولى هذه المحاولات وهي التي جاءت في كتاب الفارابي السابق الذكر انطلقت من أن رأي أرسطو يقترب من رأي أفلاطون في مسألة وجود الله وكيفية الخلق على أساس ما جاء في كتاب الربوبية المنحول لأرسطو والذي سبق ذكره، وهذا يعني أن الأساس الذي بني عليه الفارابي رأيه في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» هو أساس خاطىء نتج عنه تصور خاطىء تأثر به من جاء بعده من الفلاسفة الإسلاميين الذين لم ينتبهوا إلى خطأ نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو، وقد عبر

---

(38) الكتاب المذكور/ حققه البير نصري نادر - يروت 1968 م.

(39) الكتاب المذكور/ حققه البير نصري نادر - بيروت 1968 م.

(40) الكتاب المذكور/ حققه جورج فضلو حوراني - ليدن - 1959 م.

الفارابي بنفسه عن شكه أو بعبارة أفضل عن تعجبه وتردده في اعتبار كتاب الربوبية من تأليف أرسطوطاليس ، ولكنه سرعان ما توقف عن هذا التردد وقطع بأن هذا التردد ناتج عن قصر في قدرته هو على فهم المعاني الباطنة لما ذكره أرسطو في هذا الكتاب(41) .

وجد الفلاسفة عند أفلاطون وأفلوطين ما يفسرون به كيفية الخلق وصدور المادي عن اللامادي، هذه الثنائية التي لم يستطع أرسطو حلها، ففسر علل الأشياء بما عرف بالعلل الأربعة، وهي العلة المادية والعلة الصورية، والعلة الفاعلية والعلة الغائية وهو بذلك قد اتخذ طريقاً يختلف تماماً عن طريق استاذه أفلاطون الذي كان قد فسر في نظرية المثل كيفية ترتيب الموجودات ابتداءً من المثال الأول اللامادي وهو الواحد المطلق والخير الخالص، وانتهى في هذا التدرج بالمادة الخالصة وهي أدنى الموجودات في الشرف، ولكنه لم يستطع أيضاً تفسير كيفية صدور المادي عن اللامادي، ثم جاءِ أفلوطين في القرن الثالث الميلادي ووضع تفسيراً للخلق، أي صدور المادي عن اللامادي وحظي بقبول كثير ممن جاؤوا بعده من فلاسفة مسيحيين ومسلمين، فقد ابتدأ أفلوطين بالواحد المطلق والخير المحض اللامادي، وقال إنه قد صدر عن هذا الواحد المطلق ما أسماه بالعقل الفعال صدور الضوء عن الشمس فهو لا يؤثر فيها، ثم تنحدر عن هذه الفيوضات (الصدور) عقول أخرى (عقول الأفلاك وهي عشرة عقول)، ثم صدرت النفس الكلية التي صدرت عنها أنفس البشر التي فيها المادي واللامادي، ثم يتدرج الوجود عند أفلوطين حتى يصل إلى المادة الخالصة وهي نهاية عملية الصدور والفيض وأدنى مستوياته(42) .

فنجد أن العقل الفعال عند أفلوطين يقابل الكلمة عند فيلون الذي سبقه بحوالي قرنين، ثم جاء أوغسطين في القرن الخامس الميلادي، وجعل الكلمة هي المسيح ـ عليه السلام ـ وهذا ما يفسر اعتقاد المسيحيين في أن المسيح ـ عليه السلام ـ هو ابن الله، (تعالى الله عن أن يكون له ولد أو ما شابه ذلك)، لأن الكلمة التي هي العقل الفعال صادرة كما يعتقد فيلون وأفلوطين وأوغسطين مباشرة عن الواحد المطلق (المثال الأول عند أفلاطون)، وقد جاء ذكر الكلمة في الفكر الإسلامي وخاصة عند المعتزلة ولكن بمعنى يختلف تماماً عن معناها في الفلسفة الهيلينية. فقد رأى أبو الهذيل العلاف أن الكلمة هي الأمر بالخلق أو الكينونة وهي «كن» التي صدرت من الله ـ عز

---

(41) انظر معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ـ عبده فراج ص 89 - 91.
(42) المصدر السابق.

وجل ـ ، فكان الخلق ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس آية 28)[43] .

فوجه الشبه هو أن الكلمة «كن» تصدر مباشرة عن الله ـ عز وجل ـ والاختلاف هو أن هذه الكلمة لا تتعدى معنى الأمر لشيء يريد الله خلقه بأن يكون فيكون، ولكنها عند الهيلينيين والمسيحيين كلمة الله التي تجسدت في المسيح ويرون، تعالى الله عما يصفون، بأن هذه الكلمة هي ابنه تعالى لأنها صادرة عنه مباشرة.

ومسألة تجسد كلمة الله تعالى في شكل بشر نجدها أيضاً عند بعض فرق غلاة الشيعة الذين يرون أن كلمة الله تعالى تجسدت في علي بن أبي طالب كرم الله وجهه[44].

أما المتصوفة فنجد أيضاً عندهم بعض ما قال به أفلوطين بأن النفس تسعى إلا الاتحاد بالله، أو ما قاله المسيحيون بحلول اللاهوت في الناسوت، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وكلا من الاتحاد والحلول يتم عن طريق تدريبات شاقة للنفس تبتعد عن المادة والشهوة حتى تتخلص منها تماماً ، ويصل بذلك إلى درجة عالية من النقاء الروحي، وفي هذا محاولة للتشبه بالله تعالى، كما كان يتصوره فيلون في تصور المسيحية، أيام بعثة عيسى ـ عليه السلام ـ . ولكنه لا يمكن القول بأن المتصوفة المسلمين قد أخذوا فكرهم ممن سبقوهم، وكانوا مقلدين فقط، لأن التصوف الإسلامي له أصول أخرى تختلف في الأساس عن التصوف المسيحي واليهودي من قبله. فقد انطلق المتصوفة المسلمون من القرآن الكريم الذي وجدوا فيه آيات كريمة كثيرة تدعو إلى التعالي عن المادة وعن الانغماس في ملاذ الدنيا ﴿وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ (الحديد آية 20) ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾ (الضحى/ آية 2)، وظهر التصوف بهذا المعنى في عصر الرسول ـ ﷺ ـ عند سلمان الفارسي وبلال بن رباح، قد كان التصوف في مرحلته الأولى في الإسلام أقرب إلى الزهد، ويذهب عبده فراج في كتابه «معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى» إلى أن انتشار هذا التيار في

---

(43) انظر شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبد الجبار الهمذاني (ت 415 هـ ـ 1025 م). تحقيق/ عبد الكريم عثمان ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة 1384 هـ. 1965 م/ ص 562.

(44) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ القاضي عبد الجبار الهمذاني. تحقيق إبراهيم الأبياري وآخرون ـ القاهرة 1962 م جـ 5 ص 168، وكتب الفرق مثل: الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستاني، والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي. . وغيرها.

العالم الإسلامي في عصر الفتوحات كان عبارة رد فعل على ظهور الترف في قصور الخلفاء الأمويين والعباسيين ووزرائهم ورؤساء الجند من العرب والفرس والترك، وأول المتصوفة، وإن لم يلقب بذلك، كان الحسن البصري (ت 110 هـ/ 729 م) حيث اقترن الزهد عنده بالطمع في الجنة وتعميمها، وأول من لقب بالصوفي هو أبو هاشم الكوفي (ت 150 هـ/ 766 م) ثم تلاه إبراهيم بن أدهم (ت 161 هـ/ 777 م) الذي يشبّه ببوذا، ثم جاءت رابعة العدوية (ت 180 هـ/ 801 هـ) التي كانت تمثل الزهد المصحوب بالحب والعشق الإلهي الذي يتسامى على الطمع في جنة الله والخوف من جحيمه، كما كان الحال عند الحسن البصري.

ثم دخلت بعد ذلك في عصر التدوين والتأليف أيام المأمون وبعدها، مصطلحات فلسفية إلى مجال التصوف أخذ بعضها من كتب الأفلاطونية المحدثة مثل «الايضاح» «والخير المحض» هذه المصطلحات هي مثل «الفيض» ، «الإشراق»، «المعرفة»، «الجذب». . . الخ وكذلك تيارات مثل «الحلول» الذي سبقت الإشارة إليه عن المسيحية والفناء عن البراهمانية (النرڤانا). . . الخ[45].

ومن أشهر متصوفي هذه الفترة: معروف الكرخي (ت 200 هـ/ 821 م) كان مسيحياً ثم أسلم، والحارث المحاسبي (243 هـ/ 857 م) وذا النون المصري (ت 245 هـ/ 859 م) وكان قبطياً ثم أسلم، وقد تأثر أبو اليزيد البسطامي (ت 261 هـ/ 875 م) بالتصوف الهندي فقال بالفناء التام في الله عز وجل وقد تأثر بالبسطامي الحسين بن منصور الحلاج (قتل 309 هـ/ 922 م) والذي اتهم بالزندقة وقال بالحلول[46].

ثم جاء الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ/ 1111 م) بتصوف فلسفي ديني يختلف عما سبقه، وقد اختلف حوله العلماء المسلمون بين منصف ومهاجم، حتى اتهمه بعض الفقهاء بالزندقة، هو وأستاذه أبا الحسن الأشعري (ت 323 هـ/ 935 م)[47]. ولا أريد أن أتوقف كثيراً عند هذه النقطة فقد ورد تفصيلها في كتب كثيرة أهمها كتب شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية مثل كتاب «نقض المنطق» «والموافقة» جـ 1، وغيره وفيها ينقض ابن تيمية ما قاله الغزالي خاصة في كتابه: «الأربعين»، «والمضنون به على غير أهله».

(45) انظر الكتاب المذكور ص 112 وما بعدها.

(46) المصدر السابق.

(47) المصدر السابق.

ويقول ابن تيمية في كتابه «نقض المنطق»[48]: «على أبو حامد (كذا) بذكائه وصدق طلبه ما في طريق المتكلمين والمتفلسفة من اضطراب، وأتاه الله إيماناً مجملاً كما أخبر به عن نفسه وصار يتشوف إلى تفصيل الجملة، فيجد في كلام المشايخ والصوفية ما هو أقرب إلى الحق وأولى بالتحقيق من كلام الفلاسفة والمتكلمين.

لكن لم يبلغه من الميراث النبوي الذي عند خاصة الأمة. . . لانسداد الطريقة النبوية عنه بما كان عنده من قلة العلم بها ومن الشبهات التي تقلدها عن المتفلسفة والمتكلمين[49].

وعلى الإجمال أن أقول إن المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة لم تكن عندهم نوايا الحاق الضرر بالإسلام وإن كانت النتائج والطرق التي اعتمدوها في بحثهم قد أدت في كثير من الأحيان إلى ما لم يتوقعوا هم أنفسهم وما لم يرج منهم، وقد كان تأثرهم بالثقافات الغريبة عن الإسلام أكثر بكثير من عامة المسلمين فاستهواهم ما جاء في الثقافات الأخرى من تيارات عقلانية وروحانية ووجدوا أو أولوا لذلك بعض الآيات القرآنية الكريمة التي استعانوا بها في تأييد مذاهبهم، والحمد لله الذي قيض لهذا الدين الحنيف من يرد أهله إلى الصراط المستقيم.

لم أتناول الجانب الآخر من الثقافة الإسلامية، أقصد مجال العلوم الطبيعية بالبحث والتحليل، واقتصرت هنا على الناحية النظرية التي تمس العقيدة الإسلامية وتتصل بها اتصالاً مباشراً، وحجتي في ذلك أن الخلاف والجدل في مجال العلوم الطبيعية لم يكن يؤدي في كثير من الأحوال إلى خلاف حول مسألة دينية أساسية ينتج عنها الاتهام بالزندقة أو التكفير، وأقول عن قصد أن ذلك ينطبق على كثير من المسائل وليس على كلها، فهناك بعض نتائج العلوم الطبيعية كعلم الفلك مثلاً والكيمياء والطب ما كان لها علاقة مباشرة ببعض المسائل الدينية كالخلاف حول شكل الأرض والسماء، وكالخلاف حول أسباب بعض الأمراض التي تنتج عن العدوى. . . الخ ولكنه بصفة عامة يمكن القول بأن هذا الجانب رغم تأثره الكبير ببعض الثقافات الغريبة كالهندية في الرياضيات والإغريقية في الكيمياء، والطب ، وغيره، إلا أن هذا التأثر بقي محدوداً في حدود كل علم ولم يسبب اتهام صاحبه بالزندقة أو ما شابه ذلك،

---

(48) الكتاب المذكور ـ حققه/ محمد حمزة وسليمان الضبع/ القاهرة 1951 م ص 53.

(49) انظر منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري ـ محمد حسني الزين/ بيروت 1399 هـ 1979 م ص 300 - 301.

ولا بد لي من التنبيه إلى أن تأثر المسلمين بالثقافات الهندية والإغريقية في مجال العلوم الطبيعية لم يكن بالدرجة التي تجعلنا نقول، كما يدعي كثير من المستشرقين أمثال ديلاسي أوليري، الذي سبق ذكره في هذا البحث، وانهم مقلدون وناقلون لتلك الثقافات، ولكنهم كانوا متأثرين بها ثم أضافوا الكثير وطوروها حتى استطاع الغرب بعد ترجمة هذه الثقافة الإسلامية إلى اللاتينية، أن يبني عليها حضارته التي يفخر بها الآن ويدعيها لنفسه أصلاً.

خلاصة القول

أن تأثر ثقافة بثقافة، أو بثقافات أخرى لا يدل على أن الثقافة المتأثرة ضعيفة أو سلبية تماماً، ولكنه يدل على أن هذه الثقافة حية، فالتأثر هو نتيجة حتمية للاحتكاك الثقافي وهو دليل على حياة الثقافة المتأثرة لأن التأثر لا يأتي إلا على الأحياء أما الأموات فلا يتأثرون.

وأن مقياس قوة الثقافة المتأثرة هو كيفية تقبلها لما جاءها من الثقافات الأخرى والنتائج التي أدى إليها هذا التأثر، فالثقافة الإسلامية تأثرت وتطورت، ثم أثّرت، وأثرت ثقافات أخرى، ويقرر برنتل في كتابه العلوم الطبيعية عند الشرقيين. إن روجر بيكون قد أخذ كل النتائج المنسوبة إليه عن العرب «وروجر بيكون (ت تقريباً سنة 1294 م) يعتبر عند الغرب هو مؤسس العلوم التجريبية وواضع أسس المنهج العلمي التجريبي[50]، ويقول ج. ذلوبون في «حضارة العرب» ولم يظهر في أوروبا قبل القرن الخامس عشر عالم لم يقتصر على استنساخ ما في كتب العرب فعلى كتب العرب وحدها عول روجر بيكون . . .»[51]

وبرنتل هو أحد أشهر مؤرخي المنطق في أوروبا في القرن العشرين[52]. ويرجع معاصره فرانس روزنتال في كتابه «استمرار علوم الإغريق في الإسلام» هذا التقدم العلمي في الثقافة الإسلامية إلى موقف الإسلام الإيجابي من العلم فيقول: «وموقفه (أي موقف الإسلام) كان المحرك الكبير لا للحياة الدينية فحسب بل للحياة الإنسانية

(50) الكتاب المذكور ص 121.

(51) حضارة العرب ـ جوستاف لوبون ـ ترجمة عادل زعيتر/ بيروت 1979 م، ط/3 ـ ص 678.

(52) انظر تاريخ المنطق في الغرب ـ كارل برنتل ـ طبع لأول مرة في ليبتزج ـ (ألمانيا الشرقية) 1855 م ـ وأعيد طبعه في جراتس (النمسا) 1955 م (باللغة الألمانية).

في جميع جوانبها. وموقف الإسلام هذا هو الدافع الأكبر في السعي وراء العلوم»[53].

وبعد فإن التطور الذي حدث في الفكر الإسلامي بجوانبه الإيجابية والسلبية بعد اتصاله بالفكر الأجنبي ما كان ليحدث بهذه السرعة ويصل إلى هذه الدرجة بدون الاحتكاك بالثقافات الأخرى، ولكن هذا لا يعني أنه ما كانت هناك حضارة إسلامية على الإطلاق لولا اتصال المسلمين بغيرهم لقد كان الاحتكاك الثقافي دافعاً ومشجعاً لهذا التطور ولم يكن السبب الأول له.

إن السبب الأول لهذا التطور، في نظري هو موقف الإسلام من العلم بصفة عامة، بما جاء من آيات كريمة وأحاديث شريفة تدعو إلى العلم وتحصيله والتدبر في خلق السماوات والأرض وما فيهن والإيمان بالله والرسول واليوم الآخر، تلك هي الجذور التي أنبتت بتأثير عوامل أخرى التطور في مجالات العلوم الطبيعية والشرعية أي العلوم الإسلامية على وجه العموم.

ومن المؤكد أن هذه العوامل الخارجية لم تؤثر إلا على مراحل تطور هذه العلوم، وأما الجذور الأصلية فهي أبعد من أن تتأثر بشيء من فعل البشر.

عندما نستعيد أمثلة الاحتكاكات الثقافية الآن في تاريخ البشرية نجدها كلها متشابهة تشترك في الدافع والطرق والنتائج. إن أول أمثلة الاحتكاك الثقافي التي تعرضت لها في هذا البحث هو احتكاك الثقافة الإغريقية بالثقافات الشرقية والتي نتجت عنها الثقافة الهيلينية، والمثال الثاني هو احتكاك الإسلام بالثقافات الأخرى وهي الهيلينية والفارسية والهندية والتي ساعدت في تطور الثقافة الإسلامية، أما المثال الثالث وهو احتكاك الثقافة الغربية بالثقافة الإسلامية في العصور الوسطى المسيحية والتي نتج عنها ما أسمونه بالنهضة الأوروبية، والمثال الرابع هو احتكاك المجتمع الإسلامي (الفكر الإسلامي) بالفكر الغربي في العصر الحديث الذي نتجت عنه آثار فيها الكثير من السلبيات، وأما الإيجابيات فهي ما زالت قليلة جداً.

ففي أمثلة الاحتكاك الثقافي الثلاثة الأولى كانت الثقافة المتأثرة تأخذ فقط ما يتفق وروحها أو ما تعتقده متفقاً معها لتنتفع به فكان هذا هو الدافع للأخذ عن الثقافة المؤثرة. وأما الطريقة فكانت هي الترجمة من لغة الثقافة المؤثرة إلى لغة أو لغات الثقافة المتأثرة. وقد سبق الحديث عن الترجمة في بداية هذا البحث. أما النتيجة فكانت غالباً

---

(53) الكتاب المذكور ـ شتتجرت ـ 1965 م ص 18 (باللغة الألمانية). (H. Rosenthatl: Das Fortleben der Antike im islam).

هي التطور، وظهور علوم جديدة في الثقافة المتأثرة، هذا كله نجده في كل أمثلة الاحتكاك الثقافي التي سبق ذكرها. وأما الاحتكاك الثقافي في العصر الحديث فلا بد له أيضاً أن يسير على نفس الطريقة التي تكررت في الماضي مع الاستفادة من التجربة وكل الإمكانات المنهجية المتوفرة لنا الآن حتى يؤدي إلى نتائج إيجابية بالنسبة إلى ثقافتنا الإسلامية.

لا بد لنا إذن أن ننتقي الجوانب التي تتفق مع روح وأصل ثقافتنا والتي تفيدنا في ديننا ودنيانا ونرفض ما يتعارض مع ذلك، والأخذ والرفض لا يتم إلا بعد الفهم، والفهم لا يتم إلا بعد الاطلاع، والاطلاع يشترط معرفة اللغة المؤثرة والإحاطة بأساليب تعبيراتها المختلفة ومنهجها في العرض حتى نفهم ما تعرضه علينا الفهم الصحيح وتكتشف ما قد تخفيه من خطر أو فائدة لكي نرد عليها بلغتها وأسلوبها ومنهجها العلمي حتى يفهم أبناؤها وجهة نظرنا وموقفنا من كل نقطة خلاف أو اتفاق. أما الرفض التام لكل شيء يأتي من الخارج لمجرد أنه غريب وإظهاره على أنه عداء وضرر للمسلمين، فهذا لا ينفع ولا يحمي ثقافتنا، على المدى البعيد، فضلاً عن أنه سيضرنا، فالاحتكاك الثقافي واقع والتأثر والتأثير حتمي فعلينا أن نبادر بوضع منهج علمي يتفق وأهدافنا ويوصلنا إلى موقع قوة نرد به كل ضار وننتقي كل مفيد.

إن تأثر الثقافة الإسلامية بغيرها لا يعيبها بل يظهر بأنها حية كما أن تأثيرها على الثقافات الأخرى يفيد أنها قوية. فالتأثر دليل الحيوية، والتأثير دليل القوة والأصالة وأقصد هنا التأثر الواعي والتأثير الهادف.

وكما كان السلف الصالح لا ينقطعون عن الذود والذب عن الإسلام في أصله الأصيل ودرء كل ما يمس العقيدة الإسلامية الأصيلة بسوء، لا بد أن يكون هذا أيضاً هو واجبنا وهدفنا في العصر الحاضر الذي نتعرض فيه لحملات قاسية متمكنة من كل وسائل العلم مستغلة لكل إمكاناته متبعة في ذلك منهجاً علمياً أخذوه عنا وطوروه، منطلقين من اقتناع راسخ أن الأمة الإسلامية سوف تنهض مرة أخرى ما دام فيها كتاب الله الكريم، وسنة نبيه المطهرة، وهذا الاقتناع جاءهم بعد أن فشلت الحروب الصليبية التي لم تكن تهدف، كما يعتقد الكثير للاستيلاء على بيت المقدس فحسب، بل لتحطيم هذه الأمة، وهذا الدين الحنيف، فردهم الله على أعقابهم ونصر دينه وأمته التي استمسكت بعروته الوثقى.

أقول أن الغرب قد عرف وتأكد أن الأسلوب الوحيد لتحطيم أمة كهذه هو دراسة حضارتها وأصولها ومنهجها فكان لهم ما أرادوا وسعوا له بجد وكان لنا ما استحققناه بابتعادنا عن الطريق القويم الذي اختاره الله لنا، فسادوا العالم وأفسدوه.

الفصل الثاني

انتقال الفكر الاسلامي الى الغرب خلال العصور الوسطى

المبحث الأول: تعريفات مختصرة

* المقصود بالفكر الإسلامي: هو كل ما ألفه علماء المسلمين في شتى العلوم الشرعية وغير الشرعية، بغض النظر عن الحكم على مدى ارتباط هذا النتاج الفكري بأصل العقيدة الإسلامية، والأصل في نسبة هذه العلوم (هذا الفكر) إلى الإسلام هو انتساب مؤلفيها إليه، وانطلاقهم من تصور إسلامي صحيح من وجهة نظرهم الشخصية على الأقل.

* والمقصود بالغرب هنا: هو ما يعرف الآن بدول غرب أوروبا وخاصة بلاد حوض البحر الأبيض المتوسط ووسط وشمال أوروبا.

* أما العصور الوسطى فهي الفترة الزمنية التي تقع بين القرن التاسع والرابع عشر الميلاديين، وهي الفترة التي بدأت فيها صحوة الغرب عن طريق احتكاكهم بالعرب، وإن كان أثر هذا الاحتكاك لم يظهر بوضوح إلا ابتداءً من القرن الثاني عشر إلى ما يسمى بعصر النهضة في القرن الرابع عشر الميلادي وما بعد ذلك.

وتسمى تلك الفترة ـ أيضاً ـ بالعصور المدرسية: (Scholastic) وقد تحدثت فيما سبق عن انتقال الفكر اليوناني إلى الشرق قبل الميلاد وخاصة مع فتوحات الاسكندر الأكبر (323 ق.م)، ثم انتقال المزيج الذي نتج عن اختلاط الفكر اليوناني الغربي بالفكر الشرقي، وهو ما يسمى بالثقافة الهيلينية ، أو الهلنستية ألى المسلمين بعد

الفتوحات الإسلامية لعديد من البلاد التي كانت قد تأثرت ونمت فيها تلك الثقافة الهيلينية، وتحدثت باختصار عن أثر تلك الثقافة في الفكر الإسلامي، ودورها في ظهور المذاهب الإسلامية ولكن.

* هل كانت الثقافة اليونانية حقاً عقلانية خالصة كما يقال عنها غالباً؟

الحقيقة أن الثقافة اليونانية التي كانت تعتمد على العقل في معظم مسائلها لم تخل، كما يروى عن المدرسة الفيثاغورية، من تعاليم وتصورات مناقضة للعقل وتقترب من السحر والشعوذة[1]، ويؤيد هذا الرأي ما ذكره بعض أتباع فيثاغورس ومريديه والمؤرخين له من معاصريه، أمثال اكسبانوفان، وهراقليطس وأهمهم أمباذوقليس الذي قال عنه أنه شخص يفعل المعجزات والكرامات الخارقة للطبيعة. أما المتأخرون فقد رسموا له صورة أسطورية مكتملة[2]. وكان البعض يعتقد أنه الإله «أبلو»[3].

كما يروى أن «زينون الرواقي» قد بخع نفسه لأن الآلهة أمرته بذلك كما قال لبعض تلاميذه[4].

كانت تلك ملاحظة جانبية، ولكن ينبغي بالإضافة إلى ما تقدم، مراعاة عدة ملحوظات خاصة بالفلسفة اليونانية:

* إنها في حال انتقالها إلى الشرق كانت قد انحطت كثيراً عن المستوى الذي وصلت إليه على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو، حتى أنها تركت كثيراً من المسائل دون حل مقنع للعقل[5]، وخير ما يدل عليه هذا المصير هو أن العقل البشري وحده لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

* إن الثقافة الهيلينية التي امتزج فيها العقل بالإيمان ممثلاً في الديانات العديدة التي كانت تملأ الشرق آنذاك، وأبرزها اليهودية، ثم المسيحية كانت محاولة للخروج

---

(1) انظر الإسلام في عصر العلم ـ محمد فريد وجدي ـ دار الكتاب العربي ط/٣، بدون تاريخ ص 120.

(2) انظر تاريخ الفكر الفلسفي/ محمد علي أبو ريان ـ دار المعارف/ القاهرة 1968 م ط/3 جـ1 ص 56.

(3) انظر قصة الحضارة ـ ول ديورانت جـ 6 ص 392.

(4) التفكير فريضة إسلامية ـ عباس العقاد ص 60.

(5) انظر خريف الفكر ـ عبد الرحمن بدوي ص 3 - 4.

بحلول للمشكلات الفلسفية التي تركها اليونان دون حل، وفي هذه المرة لجأ المفكرون إلى عامل الإيمان الذي جاءت به الديانات السماوية وغير السماوية، فكانت مهمة تلك الثقافة هي محاولة التوفيق بين النظريات الفلسفية في «الخلق» على سبيل المثال، وبين «الخلق» الذي جاء في اليهودية ثم في المسيحية، وأهم من برز في تلك الفترة هم فيلون، يهودي من الاسكندرية (ت: 50 م)، أفلوطين (ت 270 م) من أسيوط/ مصر، وأوغسطين بالمغرب (ت 430 م)(6) .

انتقلت تلك الثقافة الهيلينية إلى بلاد العرب عن طريق ترجمتها عن اليونانية والسريانية والهندية والفارسية، ولكن معظمها نقل عن اليونانية والسريانية التي كان يجيدها مسيحيوا الشرق إلى اللغة العربية في عصر المأمون، أي في بدايات القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)(7).

* رغم تأثر الفكر الإسلامي وخاصة علم الكلام والفلسفة والعلوم الطبيعية بتلك الترجمات، إلا أنني لا أعتبر هذا التأثر هو السبب الأول في نشأة الفرق الكلامية في الإسلام كما يظن معظم المؤرخين لتلك الفترة الزمنية. هذا بالإضافة إلى أن المسلمين ما كانوا مقلدين، ولا مجرد نقلة لهذا التراث، وإنما أضافوا الكثير الجديد، وطوروا تلك العلوم التي ورثوها عن اليونان وغيرهم، وهذا بخلاف ما يدعيه معظم مؤرخي العلوم في العصور الوسطى المسيحية، فقد كان الاهتمام بتلك العلوم القديمة وتطويرها والاستفادة منها هو في الأساس اتباع لأمر الله بتحصيل العلم النافع، وموقف الإسلام المشجع على تحصيل العلم لا يختلف فيه اثنان في الشرق أو الغرب في عصرنا الحاضر(8).

مراحل تطور الفكر الإسلامي:

مر الفكر الإسلامي بثلاثة مراحل رئيسية:

1 ـ صدر الإسلام

وهي مرحلة ظهور الإسلام وانتشاره مع الفتوحات الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية، وتمتاز هذه الفترة بسيادة العصبية العربية ونقاء الفكر

---

(6) انظر خريف الفكر اليوناني ـ عبد الرحمن بدوي ص 69 وما بعدها.

(7) انظر المصدر السابق.

(8) انظر حضارة العرب جوستاف لوبون ـ ص 525 وما بعدها.

الإسلامي الأصيل، وكانت موضوعاته تكاد تنحصر في القرآن الكريم، والتفسير، ورواية الحديث الشريف.

2 ـ مرحلة عصر الترجمة وظهور الفلسفة

في أوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وهذه الفترة تتميز بامتزاج بين العقائد الإسلامية (علم الكلام) والفلسفة اليونانية، وثقافات الأمم المفتوحة، كالمجوسية والبوذية والمسيحية، فظهرت الفرق الكلامية كالمعتزلة وغيرهم، وازدهرت الفلسفة الإسلامية مع الكندي والفارابي وابن سينا والعلوم التجريبية مع جابر بن حيان والرازي وعمر الخيام(9). إلى جانب ذلك ظهرت حركات إلحادية سرية وعلنية، مثل: الباطنية والقرامطة، وإخوان الصفاء، وبعض غلاة المتصوفة، مثل: الحلاج الذي قال بـ «الحلول». الذي كان، على ما يبدو، السبب في قتله (309 هـ/ 922 م).

وتمتد هذه الفترة حتى بداية ظهور حجة الإسلام أبي حامد الغزالي وهجومه على الفلسفة بكتاب «تهافت الفلاسفة»، «وإحياء علوم الدين»، فجاء فكره رد فعل على التطرف في التصوف، ودعا إلى تصوف علمي معتدل يلتزم بمبادىء الدين الإسلامي.

3 ـ مرحلة تهافت الفلسفة

وهي الفترة التي جاءت بعد أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ/ 1111 م) وقضائه على الفلسفة في الشرق العربي، أما في المغرب العربي والأندلس فقد ظهر بعده ابن ماجه، وابن طفيل، وابن رشد (ت 595 هـ ـ 1198 م) الذي حاول إعادة الفكر الفلسفي إلى وضعه القديم بكتابه «تهافت التهافت» وبالتعليق والشرح على مؤلفات أرسطو. وقد كان ابن رشد أشهر الفلاسفة المسلمين عند الأوروبيين، وبعد حوالي قرنين من الزمان لمع اسم ابن خلدون (ت 808 هـ ـ 1408 هـ) مؤسس «علم العمران» الذي عرف فيما بعد بعلم الاجتماع، ونسب إلى اميل دوركهايم (ت 1917 م). أما التصوف الفلسفي فقد ظهر بعد الغزالي على يد محيي الدين بن عربي (ت 638 هـ ـ 1230 م)، وبعد ذلك انحدر التصوف إلى طرق صوفية عديدة، لكل منها قطبها وأورادها، مثل: الشاذلية والقادرية (الجيلانية) والبكتاشية... الخ. وخالطها كثير من الدجل والشعوذة وخاصة أثناء فترة الخلافة العثمانية.

وقد ظهرت بعد ذلك ـ أيضاً ـ تيارات سنية سلفية، أهمها فكر شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 729 هـ ـ 1328 م) الذي سعى إلى إحياء الإسلام الأصيل على طريقة

(9) انظر: تراث الإسلام ـ توماس أرنولد (الترجمة العربية) ص 452 وما بعدها.

السلف الصالح، والتي استمرت على يد بعض من تتلمذ على كتبه مثل الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1206 هـ - 1792 م)، وكذلك حركة السنوسيين، وعلى الجانب الآخر ظهرت حركات عكسية، إلحادية من جانب بعض الشيعة فنشأت البابية، والبهائية، والقاديانية في بلاد فارس والهند، وقد حوربت تلك الحركات الإلحادية من أهل السنة والشيعة[10].

المبحث الثاني: كيف انتقل الفكر الإسلامي إلى الغرب؟

أهم الوسائل

لم يكن احتكاك الشرق بالغرب يهدف التجارة هو العامل الأول في انتقال الفكر الإسلامي للبلاد الأوروبية التي تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط، ولكن الاهتمام الحقيقي للغرب بالفكر الإسلامي جاء بعد دخول العرب فاتحين لبلاد إسبانيا وجنوب ايطاليا في أواخر القرن الأول وأوائل الثاني الهجريين، وأخص هنا بالذكر ثلاث مدن هي قرطبة وطليطلة في أسبانيا، وصقلية في جنوب إيطاليا، وقد ازدهرت الترجمة من العربية إلى اللاتينية في عصرين هما عصر روجر الثاني (ت 1157 م)، وفريدريش الثاني (ت 1250 م) وكلاهما من الملوك النورمانديين.

تذكر المصادر رحلة لأحد كبار رجال الكنيسة اسمه (جربير دي أورياك) والذي أصبح بعد ذلك بابا للكنيسة تحت اسم (سلفستر الثاني) قام بها إلى قرطبة أثناء زيارته لأسبانيا في الفترة بين (354 هـ - 357 هـ)/ 967 - 970 م) وكان ذلك في عهد الحكم الثاني (366 هـ - 979 م) وأثرت تلك الرحلة في هذا البابا، وحاول بعد ذلك نشر المعارف العربية في أوروبا، بغرض خدمة التبشير النصراني بين المسلمين[11].

آنذاك كان المسلمون والنصارى واليهود يعيشون معاً خاصة في المدن، وكان اليهود هم الذين قاموا بالتوسط بين المسلمين والنصارى، سواء كان ذلك في حقل التجارة أو في حقل العلوم فكانت العلوم تترجم إلى اللاتينية بتوسط اللغة العبرية، أو الرومانية الدارجة (الأسبانية) واستمرت حركة الترجمة بهذه الطريقة أكثر من قرن[12].

---

(10) انظر البابية - احسان الهي ظهير - ترجمان السنة - لاهور، 1981 م - 1401 هـ مقدمة الكتاب ص 6 وما بعدها.

(11) انظر: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى - ر. ساذن - ترجمة رضوان السيد ص 44 وما بعدها.

(12) انظر: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي - عبد الرحمن بدوي - النهضة العربية - القاهرة 1967 م - ط/2 ص 6 , 7.

وتذكرنا حركة الترجمة التي قامت في طليطلة في القرن الثاني عشر الميلادي بحركة الترجمة التي قامت في بغداد في عصر المأمون (ت 218 هـ) في القرن الثالث الهجري، أي: التاسع الميلادي، ولكن الاختلاف بينهما يكمن في أن الترجمة التي حدثت عند المسلمين في عصر المأمون كانت تشمل كل العلوم ومن كل اللغات الى اللغة العربية، بينما كانت الترجمة في طليطلة مقتصرة على العلوم العربية، أي من اللغة العربية إلى اللاتينية.

ويقال إن الترجمة كانت في بادىء الأمر تقتصر على العلوم اليونانية التي ترجمها العرب إلى اللغة العربية واستفادوا منها، وكان السبب في ذلك هو أن العلوم اليونانية كادت أن تختفي من أوروبا بسبب انقطاع اهتمام الأوروبيين بعلوم اليونان لعصور طويلة دامت أكثر من ستة قرون، باستثناء بعض المؤلفات الضحلة التي قام بها «مارشيانو» في القرن الخامس وبوئتيوس في القرن السادس الميلادي ومؤلفات أيسيدور في القرن السابع، ومؤلفات بيده في القرن الثامن الميلادي[13].

إلا أن الواقع يشهد بالاهتمام المبكر للغرب بالعقيدة الإسلامية، وخاصة القرآن الكريم والحديث الشريف، فقد ظهرت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم من العربية إلى اللاتينية في عام 1143 م، قام بها أحد رجال الكنيسة يدعى «روبرت الكيتوني» بتكليف من بطرس الموقر (ت 1156 م) وقد تلا ذلك ظهور أول معجم عربي لاتيني[14] ويروي أن أحد رجال الكنيسة ، ويدعى «ريموند مارتيني» قد تبحر في القرآن وحفظ صحيحي مسلم والبخاري[15].

وتكمن أهمية هذا القول في أن الغرب يريد أن ينفي كل أثر للإسلام في تأسيس حضارتهم الحالية وإرجاع كل أسباب التقدم إلى التراث اليوناني الذي لم يكن للمسلمين والعرب دور فيه سوى النقل إلى العربية، حسب زعمهم.

أما في القرن الثاني عشر الذي نشطت فيه الترجمة من العربية إلى اللاتينية، فقد اشتهر من بين المترجمين «دومنجو غنصالبة» (ت 1180) وكانت الترجمة تتم على مرحلتين، المرحلة الأولى: يترجم الكتاب فيها إلى اللغة الإسبانية العامية، وفي المرحلة الثانية: يترجم الكتاب من الأسبانية إلى اللاتينية، وكان معظم المترجمين من العربية إلى

---

(13) انظر المرجع السابق.

(14) الاستشراق ـ قاسم السامرائي ص 89.

(15) الاستشراق ـ محمود حمدي زقزوق ـ ص 24.

الأسبانية هم اليهود المستعربين، وكانت كثيراً ما تكون الترجمة من العربية إلى الأسبانية شفاهة[16]. وقد كانت تلك الطرق المتبعة في الترجمة سبباً في كثير من الأخطاء.

ولقد ترجم «دومنجو غنصالبة» على هذه الطريقة بعض مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي وابن جبيرول[17].

وقد ترجم «يوحنا الأسباني» من العربية إلى اللاتينية بعض مؤلفات الخوارزمي (ت 220 ـ) وبفضلها انتقل الحساب الهندي إلى أوروبا، والنظام العشري في الحساب حتى عرفت العمليات الحسابية باسم (Alguarismo)[18]، ومن الغريب أننا ترجمنا هذه الكلمة عن اللاتينية، ولم نأخذها بأصلها أي: الخوارزميات، فأصبحت اللوغاريتمات، وقد عرفت أوروبا الصفر عن طريق كتب الخوارزمي، وترجم إلى اللاتينية (Cifra, Cifrum) ومنها اشتقت كلمة «شفرا» أي: لغة الأرقام التي يستعملها الدبلوماسيون، وتسمى الأعداد بصفة عامة بهذا الاسم في اللغات الأوروبية، مثل: الفرنسية والإيطالية والإسبانية[19].

أما المركز الثاني للترجمة ، أي : الاحتكاك الثقافي فقد كان بمدينة صقلية في جنوب إيطاليا حيث بدأت الترجمة بعد استرداد النورمان لها في سنة (484 هـ)، وكان العرب قد فتحوها سنة (211 هـ) على يد الأغالبة، أما التأثير العربي فقد دام طوال فترة النورمان، ويروي أن روجر الثاني (1157 م) كان متأثراً في بلاطه بمظاهر الخلافة الفاطمية بمصر، وكان يرتدي عباءة كتبت عليها كلمات بالحروف العربية الكوفية[20].

أنشأ روجر أكاديمية كان يعمل فيها اليهود والنصارى في ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية، وأصبحت هذه الأكاديمية تنافس مدينة طليطلة. ومدينة قرطبة بأسبانيا.

وهناك استمرت الترجمة من العربية إلى اللاتينية طيلة القرن الثالث عشر، وكان يأتي إليها العلماء من كل أنحاء أوروبا لطلب العلم الذي ازدهر فيها آنذاك، ونخص بالذكر أحد كبار المترجمين وهو «ماركوس» الذي ترجم من اللغة العربية إلى اللاتينية

---

(16) دور العرب ـ عبد الرحمن بدوي ص 8.

(17) انظر: معالم الفكر الإسلامي في العصور الوسطى ـ عبده فراج/ القاهرة. 1969 م ص 191.

(18) انظر: تراث الإسلام ـ شاخت وبوزوورث جـ 2 ص 168 وما بعدها.

(19) تراث الإسلام ـ توماس أرنولد (الترجمة العربية) ص 576.

(20) تراث الإسلام ـ توماس أرنولد (الترجمة العربية) ص 576.

بعض مؤلفات جالينوس الطبية، كما ترجمت معاني القرآن الكريم، وبعض الكتب في علم التوحيد الإسلامي[21].

وفي عهد «الفونسو الحكيم» (ملك فرنسي ت 1284 م) انتشرت حركة الترجمة من العربية إلى اللغة الأسبانية الناشئة، فترجمت «كليلة ودمنة» من ابن المقفع (ت 145 هـ ـ 762 م) و«مختار الحكم» للمبشر بن فاتك (ت 500 - 1106 م) وكثير من كتب الفلك، وكان لهذه الترجمات أثر عظيم ليس فقط في تقدم العلوم في أوروبا، ولكن ـ أيضاً ـ في نشأة اللغة الأسبانية[22].

وكان المسلمون قد ترجموا الكثير عن اليونانية منه الصحيح والمنحول.

وقد غاب عن الفلاسفة المسلمين هذا الأمر من أمثال الفارابي، الذي ألف في التوفيق بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) بناء على ما جاء في كتاب الإلهيات، ولقد شك الفارابي في صحة نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو لتناقضه مع فكره ولكنه سرعان ما تغلب على هذا الشك وأرجع ذلك إلى قصور في فهمه لفكر أرسطو[23].

وقد أثرت الترجمات العديدة لمؤلفات أرسطو في تغيير اتجاه الفكر الأوروبي من الأفلاطونية إلى الأرسطية (أي: من الإيمان إلى العقل)[24].

وقد سبقت الاشارة إلى ترجمة كتب ابن سينا مثل: المنطق والطبيعيات والنفس والالهيات، ومقاصد الفلاسفة للغزالي، ورسائل الكندي الفلسفية.

وقد تأثر المترجم «غنصالبة» بما ترجم عن «ابن سينا» فيما ألف بعد ذلك مثل كتابه المشهور «تقسيم الفلسفة». (17 م).

أما في القرن الثالث عشر الميلادي فنجد تأثر الفكر الأوروبي أوضح مما سبق، فقد تأثروا بالإلهيات لابن سينا التي كانت بدورها متأثرة بأرسطو وأفلوطين (صدور الكون بالعقول العشرة) فاستعاض الأوروبيون بذلك عما كان موجوداً في التوراة والذي كان سائداً حتى ذلك الحين[25].

---

(21) انظر: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ـ عبد الرحمن بدوي ص 8 - 10.

(22) انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ماجد فخري (الترجمة العربية) ص 44.

(23) انظر: معالم الفكر الإسلامي ـ عبده فراج ص 90 - 91.

(24) انظر: المصدر السابق.

(25) انظر: المصدر السابق.

وأشهر من تأثر بالفلسفة الإسلامية هو (البرتوس الكبير) (1207 م ـ 1280 م)، وقد أخذ عن ابن سينا قوله بأن النفس جوهر عقلي، وكذلك قوله بالعقول العشرة[26].

أما أشهر الفلاسفة الدينيين في القرن الثالث عشر فهو «توماس الأكويني» (ت 1274 م)، فإنه قد تأثر بالفلسفة الإسلامية بشكل أعمق من البرتوس الكبير، وإن كان كسابقيه ينكر ذلك التأثر في كل كتاباته، ولم يذكر مصادره في مؤلفاته. وأول ما يظهر فيه تأثر توماس الأكويني بالفلاسفة المسلمين هو البراهين التي أوردها لإثبات وجود الله (أقواها! هو برهان واجب الوجود، وهو البرهان الثالث عند توماس، أخذه عن الفارابي وابن سينا».

وقد أخذ عنهم القول بضرورة الوحي الإلهي لأن بدونه لن ينجو إلا عدداً قليلاً من الناس بعد عناء، وقد يشوب إيمانهم كثير من الخطأ، وقد ذكر هذا ـ أيضاً ـ ابن رشد في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال».

وقد أخذ عن ابن رشد ـ أيضاً ـ مذهبه في العقل والنقل وكلاهما يقرر أنَّ العقل قادر على البحث عن الحقائق شيئاً فشيئاً، ولكنه يعجز أمام بعض الحقائق الإلهية[27].

وقد انتشر مذهب ابن رشد في أوروبا انتشاراً منقطع النظير، وظهر تيار فكري يسمى الرشدية اللاتينية تزعمه «سيجر البربانتي» (ت 1281 م) الذي كان يرى في مذهب ابن رشد الحقيقة الكاملة، وأهم ما أخذ «سيجر» عن «ابن رشد» هذا القول بوجود حقيقتين (حقيقة عقلية) و(حقيقة إيمانية)، وهذا فهم خاطىء لمذهب ابن رشد الذي أورده في كتابيه: «فصل المقال ومناهج الأدلة» ولقد ظل تأثير ابن رشد في أوروبا حتى القرن الرابع عشر قوياً.. أما تأثيره بصفته شارحاً لفلسفة أرسطو، فقد ظل حتى القرن السابع عشر الميلادي[28].

أهم الفترات

تناولت بإيجاز شديد جانبين من أهم وأكبر جوانب الفكر الإسلامي تأثيراً في الغرب بعد ترجمة هذا الفكر إلى اللغة اللاتينية في القرنين الثاني والثالث عشر الميلاديين، وقد اقتصرت على الناحية الفلسفية والدينية، لتعلقهما المباشر بموضوع هذا البحث، وقد ذكرتها هنا، رغم وجودها بتفصيل أكثر في مصادر أخرى، حتى تتصل

(26) انظر: دور العرب ـ عبد الرحمن بدوي ص 31.

(27) انظر: المصدر السابق ص 32 - 33.

(28) انظر: تراث الإسلام ـ توماس أرنولد (الترجمة العربية) ـ ص 393 - 394، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية/ قاسم السامرائي ص 88.

حلقات البحث. والحقيقة الزمنية التي تهمنا في هذا البحث تسمى: العصور المدرسية وهي داخلة في العصور الوسطى وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: -

1 - من القرن العاشر إلى الثاني عشر (وتسمى العصور المدرسية الأولى)
2 - القرن الثالث عشر (ويسمى عصر ازدهار المدرسية)
3 - القرن الرابع عشر (المدرسية المتأخرة)(29).

أما سبب تسميتها، فكما يتضح من الصفة «مدرسية» إنها قد عرفت بنشأة المدارس وانتشارها في أوروبا، وللعرب فضل كبير في نشأة وتطور المدارس في الغرب ولكي نعرف دور العرب في ذلك لا بد لنا من التعرف على نوع المعرفة التي كانت تسود في الغرب قبل دخول الفكر الإسلامي إليها عن طريق ترجمته إلى اللغة اللاتينية.

فالتدريس الذي هو نشاط وهدف المدرسة لا بد له أن يقوم:

أولاً: على معرفة يمكن إيصالها للغير.

ثانياً: على طريقة إيصال المعرفة للغير وباختصار لا بد لنا من التعرف على طبيعة المعرفة، وهل يمكن نقلها إلى الغير أم لا؟ فإذا كان ذلك ممكناً فلنتعرف على طريقة إيصالها للغير عن طريق التدريس.

فإذا نظرنا إلى نوع المعرفة التي كانت تسود في الغرب المسيحي قبل احتكاكه بالفكر الإسلامي، نجدها معرفة من نوع يسمى إشراقاً، والإشراق يعني أن المعرفة لا تحصل بالسؤال والجواب والجدال، ولكن توهب لبعض الناس، فهي هدية من الله، يضعها في قلب من يريد، وهذا هو مذهب أفلاطون الذي ساد الفكر الغربي إبان عصر الآباء والقرون الأولى من العصور الوسطى، أي: الى القرن الثاني عشر الميلادي.

ولقد انتقل هذا الفكر إلى المسيحية من اليونانية عن طريق الفلسفة الهيلينية التي تأثرت بها الكنيسة في أوائل عصر الآباء، أي: بعد إعلان الدولة الرومانية تبنيها للدين المسيحي واعتباره ديناً رسمياً للدولة، على يد القيصر قسطنطين في القرن الرابع الميلادي.

ذكرنا أن أولى محاولات ربط الفكر الفلسفي اليوناني الذي اعتمد في معظمه على

---

(29) انظر: تاريخ الفلسفة المختصر - هـ. ي. شتوريج - جـ 1 ص 238 وما بعدها (باللغة الألمانية).
. (H.j. Störig: Kleine Weltgeschichte der Philos., I, 238)

العقل بالتصورات الدينية .كانت على يد الفيلسوف اليهودي فيلون (25 ق.م ـ 50 م) الذي ربط فلسفة أفلاطون بتصورات الدين اليهودي، وادعى أن الفلسفة الإغريقية بكاملها معتمدة في الأصل على الدين اليهودي، ثم تتابع أثر هذا الفيلسوف اليهودي، حتى نجده يظهر في تيار فلسفي كتب له القيام بأكبر الأثر في الفلسفة الإسلامية وهو تيار الأفلاطونية المحدثة، ورأس هذا المذهب هو أفلوطين، الذي توفي في (270 م). ومعظم ما أتي به هذا الفيلسوف هو تطوير لمذهب أفلاطون وتطويعه للتصورات الدينية، وخاصة فيما يتصل بنظرية الخلق، أي: كيفية صدور المخلوقات المادية عن الخالق الواحد اللامادي، وهذا ما فسره بما يعرف في الفلسفة بنظرية العقول العشرة التي تتوسط بين الله الواحد «الخير المطلق، والموجودات المادية الكثيرة، وقد كانت مشكلة تفسير صدور الكثرة عن الواحد، أو المادي عن اللامادي هي إحدى المشكلات الكبرى التي لم تستطع الفلسفة اليونانية حسمها وحلها بشكل قاطع، فجاء تفسير أفلوطين أقرب إلى التصورات الدينية في الشرق، وفي نفس الوقت متبعاً فكراً فلسفياً وترتيباً منطقياً في جميع مراحله، وقد كان أفلوطين يميل إلى التصوف ولا يعتمد على الجدل العقلي الذي كان عند أرسطو طاليس 322 ق.م) ، وقد وجد أفلوطين مذهب أفلاطون (347 ق.م) أقرب إلى ميوله، فسار في طريقه وطوره، ولذلك يسمى مذهبه بالأفلاطونية المحدثة، رغم أنه ليس مؤسسها الأول[30].

ونترك أفلوطين لننتقل إلى أول مفكر مسيحي يربط بين المسيحية والفلسفة وهو القديس أوغسطين (430 م) من شمال أفريقيا في مدينة طاغشت، وقد افتتن هذا المفكر المسيحي بفلسفة أفلوطين بعد أن تنقل بين الشك والمانوية، وبعض التيارات الفلسفية التي كانت في عصره وعن طريقه ازدهرت هذه الفلسفة الأفلوطينية من جديد وتبنتها الكنيسة لتفسير تعاليمها المسيحية[31].

ثم جاء عصر الظلام مرة أخرى واستمر حتى جاء يوحنا سكوت أوريجين (880 م)، وبعده بأكثر من قرنين القديس أنسلم (ت 1109 م)، وقد استمرت المعرفة أشراقية ابتداءً من: فيلون إلى أفلوطين إلى أوغسطين، وحتى «انسلم» في بداية القرن الثاني عشر الميلادي، أي: العصور المدرسية الأولى.

---

(30) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة (الترجمة العربية/ اشراف: زكي نجيب محمود) ص 67 وما بعدها.

(31) انظر: المصدر السابق ص 88 وما بعدها.

إن المعرفة كانت طوال القرون التي سبقت احتكاك الغرب بالإسلام معرفة إشراقية لا تعتمد على الجدل العقلي، مما جعل تحصيلها عن طريق التفكير والنظر المستقلين يكاد يكون مستحيلاً، لأن العلم يوهب لبعض الناس دون غيرهم.

بينما جاء الإسلام ليكرم الإنسان بالعقل ويأمره بالحفاظ عليه واستخدامه فيما ينفع الناس من العلم.

ولنعد الآن إلى الفكر الإسلامي الذي انتقل إلى الغرب، فنجد - كما سبق القول - أن أول ما ترجم هو كتب الفلسفة التي ترجمت عن اليونانية، والتي كان لأرسطو طاليس فيها نصيب كبير وخاصة أنها كانت تتميز بالعقلانية، وتتعرض لمسائل جعلت أساساً للعلوم الطبيعية، بينما كان تأثير أفلاطون وأفلوطين في الإلهيات وخاصة عند الفارابي، وابن سينا، أكبر من تأثير أرسطو، فيمكننا أن نقول: إن المسلمين نقلوا واستفادوا من أفلاطون في الفلسفة، ومن أرسطو في العلوم الطبيعية، وإن كان تأثير أرسطو في الفلسفة لم يكن غائباً تماماً في الفكر الإسلامي، وقد ظهر في أجلى وأقوى صوره في فلسفة «ابن رشد» التي كانت أقوى الترجمات من العربية إلى اللاتينية في مجال الفلسفة، فاق أثر الكندي والفارابي وابن سينا، والغزالي. وقد انطلق هؤلاء الفلاسفة المسلمون من موقف الإسلام من العقل وتقريره لقدرته على التفكير وتحصيل العلم الكوني بل وجعل التفكير فريضة على كل قادر.

وأود أن أنبه هنا إلى شيء هام قد يغيب عن الأذهان أحياناً كثيرة، وهو أن الغزالي في عرضه ونقده للفلسفة كان يعتمد في فهمه لها على الفلاسفة العرب ولم يعتمد على الأصول اليونانية أو الترجمات عنها، فكأنه رأى الفلسفة اليونانية بأعين فلاسفة الإسلام الذين سبقوه وهم الكندي والفارابي وابن سينا، وعندما ترجمت كتبه إلى اللاتينية، أخذت على أنها تتضمن الفلسفة اليونانية الأصيلة، ولم يكن هذا هو الحقيقة.

وأود هنا أن أنبه إلى أن الفلسفة اليونانية التي أخذها الغرب لم تكن يونانية خالصة في أول الأمر، ولكنها كانت مخلوطة بتصورات دينية إسلامية، إلى جانب سورات نسبت خطأ إلى غير أصحابها، مثل: (الربوبية) أو «الهيات أرسطو»، وكتاب نير المحض» الذي نسب إلى أرسطو، بينما هو من تأليف برفلس (ت 485 م) وهو طيني المذهب[32]، وبتأثير هذين الكتابين فهمت فلسفة أرسطو فيما بعد الطبيعة أو

(32) انظر: تاريخ الفلسفة الاسلامية - ماجد فخري (الترجمة العربية) ص: 50 - 51.

الميتافيزيقا، أو الإلهيات، فهما خطأ، وقد نتج عن ذلك أن جاء الرد والنقد والتحليل من ناحية الفلاسفة الإسلاميين مبنياً على أساس خاطىء، وكذلك محاولات التوفيق بينهما.

وكل هذا نقل إلى الغرب بحالته تلك، ثم لننظر فيما ترجم من شروح ابن رشد على أرسطو طاليس، وهي ثلاثة أقسام: شروح مختصرة، وشروح متوسطة، وشروح كبيرة أو مستفيضة، وقد ترجمت جميعها إلى اللاتينية، وأصبحت المرجع الأكبر لمعرفة فكر أرسطو طاليس، ولكن الأبحاث الأخيرة التي قام بها بعض المستشرقين، أثبتت أن «ابن رشد» لم يكن ناقلاً أو شارحاً فقط، بل أضاف الكثير من عنده ونسبه إلى أرسطو لاعتبارات اجتماعية، أو دينية.

وخلاصة ذلك أن ما عرف الغرب في العصور الوسطى عن أرسطو طاليس عن طريق ابن رشد لم يكن ـ أيضاً ـ خالصاً لأرسطو، ولكن كانت فيه أفكار جديدة أضافها ابن رشد.

وخلاصة القول: إن الغرب عرف أرسطو بأي شكل كان عن طريق العرب، وعرفوه مختلطاً مرة ومطوراً مرة أخرى، وعرفوا نظريته في المعرفة التي كانت تقوم على أساس من الإقناع العقلي المنطقي، وهذا الأساس جعل نقل المعرفة من العالم إلى الطالب ممكناً، أي: أن التدريس أصبح بهذه الطريقة ممكناً، وهذا ما بنيت عليه مناهج التدريس، وافتتحت لأجله المدارس، وسميت على أثره العصور الوسطى بالعصور المدرسية، وقسمت إلى أولية وعالية ومتأخرة حسب قوة تأثر التدريس في ذلك العصر بالطريقة الجدلية.

وفي تلك العصور اشتد النزاع بين التيارين الأفلاطوني والتيار الأرسطي وكان التيار الأرسطي يسمى بالجدلي (Dialectic) والتيار الأفلاطوني بالإشراقي أو الغنوصي (Gnostic)[33]. وقد تبنى التيار الأفلاطوني المذهب المسيحي الذي يدعي الفرنسيسكانية (نسبة إلى فرانس الأسيسي ت 1226 م)، وتبنى التيار الأرسطي (الجدلي) المذهب الذي يدعى دمينيكان (نسبة إلى القديس (دومينيكوس ت 1216 م)، ويسمى هذان التياران باسمين آخرين، وهما: ـ الدومينيكان: يسمون بالاسمين وزعيمهم توماس الأكويني (ت 1247).

---

(33) قاموس الفلسفة ـ شيشكوف ص 118-226 . (G. Schischkoff: Philosophisches worterbuch, . 118 - 226)

ـ الفرنسيسكان: يسمون بالواقعيين، وزعيمهم بونافنتورا (ت 1276)[34].

وجاءت هذه التسميات تبعاً لموقف كل فريق منهم من قضية وجود الكليات.

مشكلة الكليات:

والكليات هي عبارة عن المعاني المجردة مثل: إنسان وحصان، أي: هي الأجناس والأنواع مقابل الأفراد، وكان السؤال: هل هناك وجود حقيقي للأجناس والأنواع بمعزل عن الأفراد، أم أن وجودها ذهني فقط[35]؟.

ويجب أن ننتبه إلى أهمية هذا السؤال بالنسبة إلى الحقائق الدينية بصفة عامة، وبالنسبة للأشياء غير المحسوسة بصفة خاصة، أي: أن هذا السؤال ليس فلسفياً خالصاً، بل هو ديني، ويترتب عليه الإيمان بحقائق دينية أساسية، وقد اهتم المسيحيون بهذه القضية لأنها تتعلق بمحاولة إثباتهم للتثليث، ولكن هذه القضية كانت ـ أيضاً ـ تناقش في الإسلام، وقد كانت لها أبعاد دينية تختلف عن نظيراتها في المسيحية. فالأجناس والأنواع، هي عبارة عن مجموعة صفات مشتركة بين أفراد مجموعة معينة فالإنسان ـ أياً كان ـ لونه أو جنسه تجمعه صفات مشتركة مثل القدرة على الكلام والسير والجلوس... الخ. له رأس ويدين، ويسير على قدمين إلى آخر ذلك من صفات مشتركة بين بني البشر جميعهم، أي: أن هناك صورة كاملة للإنسان موجودة في ذهن كل منا تنطبق على كل أفراد بني الإنسان، وإن كانت الأفراد تختلف في بعض الصفات الخاصة عن البعض الآخر، فأنت إذا قيل لك ما هي مواصفات الإنسان فستتصور إنساناً في ذهنك وتصفه بما ينطبق على كل إنسان، ولن تقول مثلاً أنه أسود، أو أنه قصير أو طويل أو عجوز أو شاب إلى آخر هذه الأشياء التي تميز فرداً عن الآخر، لكنها لا تميز الإنسان عن الحصان مثلاً.

فالسؤال الذي دار حوله الخلاف هو: هل لهذا الإنسان الكلي (الموجود في الذهن) وجود حقيقي، أم أنه لا يوجد سوى في الخيال فقط.

وأهمية الإجابة على هذا السؤال تكمن في أن الوجود الحقيقي للمعرفة يتضمن

---

(34) تاريخ الفلسفة المختصر، جـ 1 ص 241 - 245. (H.J. Störig: Kleine weltgesch. der Philos., I, 241 - 245).

(35) المصدر السابق.

الوجود الحقيقي للمعروف، أي: موضوع المعرفة، فإذا كنا نعرف الله مثلاً، فإن كان وجود معرفتنا لله وجوداً واقعياً يتضمن أو يثبت لنا أن موضوع معرفتنا هذه، وهو الله، موجود وجوداً حقيقياً، وهذا هو البرهان الذي اعتمد عليه كل من «أوغسطين» في إثبات وجود الله الذي ترتب عليه اهتمام المسيحيين وخاصة الفرنسيسكانيين في إثبات صحة الوجود الواقعي للأجناس والأنواع، وسائر الكليات، ولكنهم في العصور الوسطى أرادوا في الدرجة الأولى أن يثبتوا به «التثليث» الذي لم يوصلهم إليه العقل والجدل[36].

أما إنكار الوجود الواقعي للكليات قد يترتب عليه الإنكار للوجود الواقعي للتثليث، وأنبه إلى شيء مهم جداً وهو أن معارضي هذا التيار أقصد الدومينيكان أمثال توماس الأكويني (ت 1274 م) لم يقصدوا برفضهم الوجود الواقعي للكليات واعتباره وجوداً اسمياً فقط، أن يرفضوا التثليث، ولكنهم كانوا يقولون بأن الإيمان بالتثليث لا يمكن إثباته بالعقل لأن التثليث حقيقة إيمانية لا بد أن تؤمن بها دون سؤال.

وهنا يظهر تأثر توماس الأكويني والتيار الدومينيكاني بما فهم عن الفلسفة الإسلامية من الحقيقة العقلية والحقيقة النقلية، والتي فهمت خطأً عن الفارابي ومن تأثر به من بعده، وكذلك عن ابن رشد الذي حاول التوفيق بين الحقيقتين فقال بظاهر وباطن للحقيقة الواحدة في القرآن الكريم[37]، كما قال سابقه «الفارابي» بحقيقة واحدة يصل إليها الفلاسفة وحدهم أما العامة فيحتاجون إلى نبي يبلغهم بها[38].

بدايات النهضة الغربية:

وانتقل إلى ما يسمى بعصر النهضة، وهو يمتد من نهاية القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر، وينقسم ـ أيضاً ـ إلى ثلاثة أقسام: النهضة الأولى والنهضة الثانية، والنهضة المتأخرة في القرون (١٤، ١٥، ١٦) وتعني كلمة «نهضة» البعث من جديد، وتشير هذه الكلمة إلى أن أوروبا قد بعثت من جديد، وتحررت من السلطة الغيبية، وأخذت بأسباب العقل، ولا يذكر المؤرخون لهذه الفترة ما للفكر الإسلامي

---

(36) الموسوعة المختصرة للدين والالهيات جـ 1 ص 291. (E. Fahlbusch: Taschenlexikon der Relig. U. Thedog.).

(37) تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ هنري كوربان (الترجمة العربية) ص 362.

(38) معالم الفكر الفلسفي ـ عبده فراج ص 96.

من فضل في تلك الصحوة المفاجئة، وهذا الدور الذي لعبه الفكر الإسلامي في تلك الصحوة، أو البعث الجديد، أو النهضة وخاصة مؤرخي الفكر الديني المسيحي حتى القرن التاسع عشر الميلادي.

ويعترف بذلك معظم مؤرخي العلم في الوقت الحاضر، أو على الأكثر منذ بداية هذا القرن العشرين، وقد كان الرأي السائد عند مؤرخي العلم في الغرب أن العرب ما كانوا سوى نقلة أمناء للتراث اليوناني، ثم بدأ في نهاية القرن الماضي اتجاه جديد بين مؤرخي العلوم الطبيعية يعترف للفكر الإسلامي بالأصالة في كثير مما جاء إلى الغرب مع الفكر اليوناني، وغيره، وأهم هؤلاء المؤرخين هو: إيلهارد فيدمان (ولد سنة 1852 م وتوفي في يناير سنة 1928 م)، وقد كان لي شرف الاشتراك في إخراج الجزء الأول من مجموع مقالاته باللغة الألمانية والعربية في عام 1984 م بمدينة فرانكفورت بألمانيا الغربية، الذي جاء في أكثر من ستمائة صفحة، وهي مقالاته في الفترة من (1876 إلى 1912 م).

وأضيف إلى ذلك العالم المستشرق (نوجيبور) (Neugebauer) الذي عاش في هذا القرن، بالإضافة إلى كثير من العلماء مثل: هارتنر (Hartner) الألماني في كتابه «شرق وغرب» الذي توفي قبل حوالي عشر سنوات، «وجوزيف شاخت (J. Schacht) الذي قام بدراسة عن ابن النفيس وسرفيتوس وكولومبيا، نشرت في مجلة الأندلس سنة 1957 م.

وأعود إلى مصطلح «عصر النهضة»، وأذكر أهم شخصيات علمية برزت في تلك الفترة، منها: ماكيافلي (ت 1527 م)، وكوبرنيكوس (ت 1543 م)، وجاليليو (ت 1642)، جيرارد ويرونو، وهذا الأخير قد أعدم (في 1600/2/17) بسبب آرائه العلمية المتحررة الجديدة، وكذلك فكره الفلسفي الذي اتحدت فيه نتائج العلوم الطبيعية مع الفلسفة الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة، وخرج منها بعقيدة اتحاد الله بالعالم أو الطبيعة (Panthismus)[39]، وكان نفس المصير ينتظر جاليليو (1642 م) الذي آمن بقول كوبرنيكوس (1543 م) بدوران الأرض حول الشمس، وليس أن الأرض هي مركز الكون، كما كانت تعتقد الكنيسة، لولا أنه سحب قوله هذا أثناء المحاكمة دون اقتناع، فقط كي ينجو من الإعدام، ويروى أنه بعد خروجه

---

(39) انظر: معجم المصطلحات الفلسفية ـ ج. شيشكوف ص 80 (بالألمانية) (G. Schischkoff: Philosoph, Wörterbuch, 80).

من المحاكمة قال لمستقبليه أنها تدور رغم إعلاني الرجوع عن هذا الرأي[40].

هذه الأحداث تعطينا صورة عن سلطان الكنيسة المطلق، الذي امتد عبر القرون الوسطى إلى نهاية عصر النهضة الأوروبية وهو كما نرى اتجاه معارض للعلم، وهنا يكمن سؤال خطير له أثر بالغ الأهمية في ظهور فكرة العلمانية في أوروبا، وفي هذا الوقت بالذات، وهو:

لماذا عارضت الكنيسة بشدة كل نتائج العلوم الطبيعية التي لم تتفق مع تصوراتها الدينية؟ والسؤال بأسلوب آخر: ما هو السبب في محاربة الكنيسة للعلم والعلماء؟

ويجرنا هذا السؤال إلى طرح أسئلة أخرى لها أثر خطير في تاريخ الفكر الغربي وتطوره، فمثلاً:

لماذا لم تبدأ هذه النهضة في القرون العشرة السابقة على احتكاك الغرب بالفكر الإسلامي في العصور الوسطى المسيحية؟

لماذا لم تظهر فكرة العصرانية (العلمانية) فيما قبل هذا الاحتكاك؟

من الناحية النظرية: نرى أنه كان في الإمكان الاهتمام بالعلوم اليونانية القديمة، ومحاولة ترجمتها إلى اللاتينية مثلاً قبل أن يترجمها المسلمون، أما مسألة الحصول عليها فلم تكن مستحيلة، لأنها كانت موجودة في مناطق من الشرق دخلتها المسيحية ، فقد ترجم كثير منها إلى اللغة السريانية، وأهم الذين قاموا بترجمتها إلى اللغة العربية كانوا نصارى، فضلاً عن أن هذه الكتب كانت موجودة في روما قبل أن يطلبها هارون الرشيد عن الحاكم الروماني الذي رحب واستجاب لطلب الخليفة للتخلص منها.

الإجابة على تلك الأسئلة توضح لنا موقف الكنيسة من العلم وتحصيله، والذي يختلف في جوهره ومظهره عن موقف الإسلام من العلم، فنرى ما نتج عن موقف الكنيسة من العلم وهو ما يسمى بعصور الظلام، التي امتدت حتى رأوا نور الإسلام، وحتى بعدما رأوا ذلك كانت خشيتهم أكبر لأن العلم سيأتي على سلطانهم، وهذا ما يفسر لنا لجوء الكنيسة إلى العنف، أي: اضطهاد ومطاردة وإعدام العلماء حتى القرن السابع عشر الميلادي، بعد اتهامهم بالزندقة.

كما توضح بما لا يدع مجالاً للشك أن هذه النهضة لم تكن ممكنة دون الاحتكاك بالحضارة الإسلامية عقيدة وفكراً.

---

(40) انظر: المصدر السابق ص 200 - 201.

الآن اقتربنا من نقطة أخرى أصيغها في سؤال.

هل كان للإسلام دور في ظهور العصرانية (العلمانية) في الغرب.

وما هو هذا الدور إذا كانت العصرانية لا تتفق بحال من الأحوال مع الإسلام؟.

رغم أن الإجابة على تلك الأسئلة أصبحت بعد هذا العرض السريع لظروف تطور الفكر الغربي تبدو سهلة، إلا أنها في الحقيقة تحتاج إلى مزيد من البحث وتقصي الحقائق والتدقيق لمضمونها. تلك الأسئلة تساعدنا على تفسير تلك الأحداث التي حدثت في أوروبا ضد سلطة الكنيسة المطلقة، والتي أدت إلى انقسام الكنيسة إلى كنيسة كاثوليكية، وأخرى بروتستنتية (أي: معارضة) على يد مارتن لوثر (1546 م) في ألمانيا، وكالفن (1564 م) في سويسرا.

أقول: لقد كان الاحتكاك الغربي بالإسلام في العصور الوسطى عن طريق الحروب الصليبية وعن طريق الترجمة من العربية إلى اللاتينية لمعاني القرآن الكريم ولمعظم ما جاءت به عقول إسلامية في شتى مجالات العلوم الإلهية والطبيعية أكبر الأثر في ظهور تلك الأحداث: وذلك التطور العجيب الذي مهد للتفوق الحضاري الحالي، الذي نحتل أمامه الآن وبكل أسف وأسى الموقع الأسفل.

وأحب أن أؤكد هنا: أنني لا أذكر ذلك من باب الفخر بالماضي، والبكاء على الأجداد، ولكن هدفي هو محاولة متواضعة لطرح أسئلة على كل من يعمل في مجال تاريخ الفكر تكون إجابتها تعديلاً وإنصافاً لمكانة الفكر الإسلامي في تاريخ الفكر الإنساني العام، ولعلنا، وهذا جل أملي، أن نقف مع أنفسنا وقفة متأملة، ونحاسبها ونعترف بتقصيرنا، ولكن لا يكفي الاعتراف بالتقصير، فالثواب لا يأتي فقط بالابتعاد عن ارتكاب المنكر، والاعتراف بالذنب حين وقوعه، ولكن بتجنب أسبابه والاتجاه إلى العمل الإيجابي الخير.

إن البكاء على الماضي لن يفيد، ولن يضع أقدامنا على طريق التقدم، ولكنه العمل الجاد والأخذ بأسباب الرقي الفكري الذي هو من صميم العقيدة الإسلامية الحقيقية دون خوف من الوقوع في خطأ.

الفصل الثالث

العصرانية (العلمانية) هل للإسلام دور في ظهورها

المبحث الأول: مشكلات التعريف

اشكالية نسبة الترجمة العربية إلى الأصل اللاتيني

ابتداءً أحب أن أنبه إلى أنَّ مصطلح العلمانية ، سواء بفتح العين أو بكسرها والذي يدل على علاقته بالعالم إذا كانت بالفتح ، أو بالعلم إذا كانت بالكسر ، هو ترجمة خاطئة للمصطلح الأصلي باللغة اللاتينية الذي هو (Saeculum) ومعناه «قرون من الزمان» أو «عصر من العصور»[1] ، ولم يحدث مثل هذا الخطأ في أي لغة من اللغات الأوروبية ، لأنها التزمت في المصطلح باستعمال الأصل اللاتيني يضاف إليه مقطع يتناسب مع اللغة التي نقل إليها هذا المصطلح ، في اللغة الإنجليزية (Secularism) وبالفرنسية (secularité) وبالألمانية (Sacularität) واسم الفعل من الانجليزية (Secularization) وبالفرنسية (Secularisation) والألمانية (Säkularisierung) ومن الواضح هنا تكرار المصطلح الأصلي في كل هذه اللغات والاشتقاقات ، رغم أنه في بعض اللغات الحية وجدت محاولات لاستعمال كلمة أو مصطلح مقابل ، لا تظهر فيه الكلمة الأصلية ، مثلما نجد ذلك في اللغة الألمانية عندما استعملت كلمة (Verweltlichung) [2] التي تحتوي على المقطع الوسط (Welt) ويعني «العالم» وبذلك

---

(1) انظر : قاموس لاتيني ـ ألماني .(Langenscheidt: Latein. - Deutsch, 1061) .

(2) انظر : قاموس (Wahrig: Deutsches Wörterbuch., 3864)

يقترب هذا المعنى من الترجمة العربية لتلك الكلمة ، إذا قرئت بفتح العين ، وتقترب كذلك من كلمة (Laicité) الفرنسية ومنها (Laic) وتعني «علماني» ، أو مساعد في الرهبنة ولكن غير معد للترهب[3] «وأصلها اللاتيني (Laicus) وتعني «شعبي أو عامي» .

وعلى كل حال فإن هذه الكلمة الألمانية لا تكاد تستعمل كمصطلح علمي في البحوث المتخصصة لأنها لا توافق المعنى الأصلي موافقة تامة، وهذا ينطبق أيضاً على الكلمة الفرنسية المقابلة لها.

وأما إذا كان اشتقاقها من علم فتنطق بكسر العين وتكون علمانية هو الشائع عندنا نحن العرب، فإن نسبتها إلى العلم هي من قبيل النسبة إلى المعنى، أي: الاصطلاح، وليس إلى الأصل اللغوي.

وإذا كان من المسموح أن نترجم المصطلحات بمعانيها وليس بأصلها اللغوي فيستوي قراءة هذه الكلمة بالفتح أو بالكسر، لأن الاتجاه الذي سمي بهذا المصطلح هو اتجاه إلى ربط الإنسان والحياة بالعالم وبالعلم معاً وإن كان الأقرب إلى تعريف هذا المصطلح هو نسبتها إلى العالم الذي لا ينفك عن الزمان بعكس العلم، والعالم هنا بمعنى الحياة الدنيا، فهي مرتبطة بالزمان وكل حوادثها تنشأ فيه وتتحد به، أما العلم فيحرك أحداثها ويؤثر في تغيرها.

نرى الآن كيف أن مصطلح العلمانية يشوبه الغموض وعدم التحديد، فضلاً عن مخالفته للأصل اللغوي للكلمة اللاتينية التي ترجم عنها، ولذلك أصبح من الضروري البحث عن مقابل لتلك الكلمة في اللغة العربية، والواقع أن أقرب المصطلحات في اللغة العربية للكلمة الأصلية في اللغة اللاتينية هو كلمة «العصرانية» التي تعني الارتباط بالزمان، حيث يمكن اعتبارها الترجمة الحرفية لما جاء في القاموس الفلسفي لشيشكوف[4].

ويصح اشتقاقها من حيث اللغة العربية على منوال اشتقاق علمانية وروحانية . . الخ.

وأما من حيث المعنى، أي: الاصطلاح، فالارتباط بالزمن، يعني: أن بحكم الواقع المعاش وما ينتج عنه، ويكون ذلك هو مقياس الصلاحية، أو عدم الصلاحية

---

(3) انظر: (Langenscheidt: Latein - Deutsch, Franc. - Deutsch).

(4) انظر: (G. Schischkoff: Philosoph. Wörterbuch, 568).

لكل شيء، والواقع المعاش يتضمن إلى جانب حاجات الإنسان المادية حاجاته الروحية، أي: الناحية الدينية، فالمجتمع العصراني يسعى إلى سد حاجات الإنسان بمختلف أنواعها، ولكنه ينطلق من أساس دنيوي وجودي ولا يرضى بغير ذلك سلطاناً.

وهنا يتضح الفرق بين العصرانية والدهرية رغم اتفاقهما في الأساس الزماني الوجودي، فالأولى لا تنكر حاجة الإنسان إلى الدين والإيمان بالآخرة بينما الأخيرة تنكر كل شيء يتعدى حدود الحياة الدنيا، وتؤمن بالدهر مصدراً وغاية للحياة.

فالدهرية إذن إلحاد أي إنكار لوجود الله سبحانه وتتفق في ذلك مع مذاهب الماديين قديماً وحديثاً، ولكن العلمانية حسب مفهومها الذي اتضح قبل قليل لا تعني بالضرورة الإلحاد، كما فهمها بعض الباحثين، ويؤيد ذلك ما قاله يوسف القرضاوي في كتابه (الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه): «قد يوجد من العلمانيين من يجحد وجود الله تعالى أو يجحد رسالاته ووحيه، أو يجحد لقاءه وحسابه في الآخرة، ولكن هذا ليس من اللوازم الذاتية لفكرة العلمانية كما نشأت في الغرب فإن الذين نادوا بها لم يكونوا ملاحدة ينكرون وجود الله بل هم ينكرون تسلط الكنيسة على شؤون العلم والحياة فحسب، فكل ما يعنيهم هو عزل الدين، ممثلاً في رجاله وكنيسته، عن سياسة الدولة، وتوجيه أمورها، سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية، أو ثقافية أو تربوية... فالمسيحي يمكن أن يقبل العلمانية حاكماً أو محكوماً، ويبقى مع هذا مسيحياً غير مخدوش ولا مقهور في عقيدته ولا شريعته... (أما) إذا نظرنا إلى الإسلام وجدنا الأمر يختلف تمام الاختلاف ذلك لأن الإسلام جاء نظاماً كاملاً للحياة لا يقبل أن تشاركه أية «أيديولوجية» أخرى في توجيهها» (انظر ص 72 - 73).

لقد وقع الخلط بين مفهوم العلمانية ومفهوم الإلحاد، رغم وضوح تعريف الإلحاد في دائرة المعارف البريطانية التي اعتمد معظم الباحثين على ما ورد فيها وما نصه: «الإلحاد (Atheismus) هو نكران وجود الله أو الآلهة وبهذا يكون عكس التوحيد (Theismus) الذي يؤكد وجود الذات الإلهية ويبحث عن براهين وجودهما... الخ.

إذن تختلف العصرانية عن اللادينية أو الإلحادية، على عكس ما ذهب إليه محمد قطب في كتابه «مذاهب فكرية معاصرة» ، وكل من سفر الجوالي/ومحمد العرماني في كتابيهما عن العلمانية حيث يتفق تعريفهما لها مع الوضعية المادية والماركسية. بينما تعترف العصرانية بوجود الله، وتحترم الدين، ولكنها لا تتخذه سلطة عليا لتسيير أمور

الحياة العامة، كما يؤكد هذا المفهوم المعجم الدولي الثالث الجديد(5).

إشكالية التعريف وتحديده تجاه المصطلحات المشابهة:

ويبدو أن الخطأ الذي وقع في تعريف مصطلح (Secularism) على أنه مرادف للإلحادية كان سببه وجود جماعة من المفكرين ظهروا في القرن الثامن عشر الميلادي في انجلترا وفرنسا وسموا «المفكرون الأحرار» نسبة إلى عنوان كتاب ألفه (A. Callins) في عام 1713 م بعنوان «مقالة حول حرية الفكر (A Discourse on Freethinking)»، وهذه الجماعة كانت تسمى أيضاً (Secularists)، وكان أصحاب هذا الاتجاه يذهبون إلى أن هناك ديناً خارج الكنيسة، أي أن الإنسان يمكن أن يحتفظ بدينه دون أن يضع نفسه تحت سلطة الكنيسة، وقد كان هذا المذهب تطوراً لمذهب آخر ظهر في القرن السابع عشر الميلادي يسمى مذهب الربوبية (Deismus) الذي كان يرى أن العالم مخلوق لله، ولكن الله قد ترك في العالم قوانين تسيره ولا يتدخل في شؤونه، لا بالمعجزات، ولا بإرسال الرسل، لأن العقل الذي خلقه الله في الإنسان كفيل بأن يعرف الخير والشر، فالعقلاء يستطيعون معرفة ذلك وحدهم، أما العامة من الناس فلعلها تحتاج إلى وحي (رسول مؤيد بالمعجزات)، ونرى هنا تشابهاً كبيراً بين هذا المذهب ومذهب أبي نصر الفارابي (ت 339 م) في النبوة، وقد تأسس مذهب الربوبيين (Deists) على فكر أحد فلاسفة عصر التنوير في انجلترا وهو «هربرت أوف تشيريري (Herbert of Cherbury)»، وأشهر من شاركه في هذا الرأي في انجلترا «تولاند» (Tolond)، و«تندال» (Tendel) و«شافتزبري» (Shaftesbury) وفي فرنسا فولتير (Voltaire)، وروسو (Rousseau)، وفي ألمانيا رايماروس (Reimarus) وليسنج (Lessing)، وقد انضم بعض المفكرين الأحرار (Secularists) في القرن التاسع عشر إلى المذهب الماركسي الإلحادي وخاصة في ألمانيا

أما الجزء الأكبر منهم فقد ظل مخلصاً لدينه مستقلاً عن الكنيسة مؤمناً بأن المسيحية الحقيقية التي لا تمثلها الكنيسة تتفق تماماً مع العقل(6).

يمكن بعد هذا العرض السريع لتطور هذا الاتجاه أن أرجع تعريف مصطلح (Secularism) بالإلحادية إلى التطور الأخير الذي ظهر في القرن التاسع عشر، حيث

---

(5) أنظر: مذاهب فكرية معاصرة ـ محمد قطب (ص 445 - 446)، ونشأة العلمانية ـ محمد العرماني ـ ص 81 - 21، العلمانية ـ سفر الحوالي ـ رسالة ماجستير من جامعة أم القرى 1406 هـ.

(6) انظر (H.J. Störig : Kl. Weltgesch. der philos., II, 26).

أصبح بعض أصحاب هذا الاتجاه (المفكرين الأحرار (Secularists)) ماركسيين ملحدين.

أما «كارل هويس» فيذهب إلى أن نشأة هذا المصطلح (Secularism) العصرانية ترجع إلى «مارتن لوثر» مؤسس الكنيسة البروتستنتية لأنه هو أول من نادى بفصل الدين عن الدولة (السلطة الدينية عن السلطة الدنيوية) وأنه أول من نادى بضرورة استخدام العلم الإنسان في تسيير أمور الدنيا(7)

ويؤيد هذا التعريف ما جاء في المعجم الألماني الشهير للمصطلحات الغربية عن الألمانية (Der Duden) والذي يرى أن هذا الاتجاه ينشد الإصلاح الديني خارج الكنيسة الكاثوليكية، وقد ارتضى أتباع «مارتن لوثر» لأنفسهم هذه التسمية، بينما يرجع كل من «كارل رانر» وهربرت فورجريملر» بداية هذا الاتجاه إلى نهاية العصور الوسطى أي القرن الرابع عشر الميلادي(8).

أما اشتقاق هذا المصطلح من «علم» أو «عالم» فلا أجد له مسوغاً علمياً، لأن كلاً من «علم» و«عالم» لهما ما يقابلهما في اللغات الأوروبية الحية، مثلاً في الانجليزية والفرنسية (Science)، و(Scientism) تشير إلى المذهب الذي ينتسب إلى العلم، وهي كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية «علم» (Scientia). أما المذهب الذي ينسب إلى «العالم» فيسمى في هاتين اللغتين (Universalism - e) اشتقاقاً من الكلمة اللاتينية (Universum) «عالم».

وقد يختلط معنى «العصرانية» بالمذهب المعروف في الأدب والفن «بالحداثة»، ويسمى في اللغات الأوروبية (Modernism) وهذا أيضاً خلط لا يستند إلى دليل علمي وإن تشابهت التعريفات في بعض الوجوه.

فمذهب «الحداثة» (Modrnism) يدل على حركة فكرية ظهرت داخل الكنيسة الكاثوليكية سعت إلى تأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفية العلمية السائدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهي أيضاً تدل على النزعة اللاهوتية التحررية في الكنيسة البروتستنتية، وهذا المعنى يتطابق مع تعريف

---

(7) انظر: (مجمل تاريخ الكنيسة) (K.Heussi: Kompendium der Kirchengesch., 309).

(8) انظر: (قاموس الثيولوجيا المختصر) (K. Rahner u.a.: kl. Theolog. worterbuch, 369)

وللمزيد: انظر: (E.Fahlbusch: T.R.T., V, 3 pp).

«العصرانية» الذي ورد في المعجم الألماني (Der Duden) لمصطلح (Sakularisierung). وقد رفضت الكنيسة الكاثوليكية الحداثة الدينية. ويشير هذا المصطلح «الحداثة» إلى ما ورد في مؤلفات «وليم جيمس»، «وشيللر» و«برجسون» التي تعتبر أساس مذهب «البرجماتية» أو الذرائعية[9].

أما مذهب العلمية أو العلمانية (Scientism) فيشير إلى اتجاه فكري يرمي إلى رد كل شيء يحدث في العالم إلى العلم الذي يعتبر قيمة حقيقية مطلقة ولا يسلم إلا بالمنهج والحقائق العلمية وخاصة التجريبية[10].

أما مذهب العالمية أو «العالمانية» (Universalism) ففيه اتجاهان: اتجاه ديني يقول بنجاة البشر جميعاً رحمة من الله أو مثوبة على أعمالهم. واتجاه فلسفي يتصور العالم كلًا موحداً، لا ينظر فيه إلى الأجزاء إلا على سبيل التجريد أي في الذهن فقط، ويقابل هذا الاتجاه النزعة الفردية التي تنظر إلى الكون على أنه مجموعة من الأجزاء المستقلة[11].

وبمناسبة الحديث عن المصطلحات التي لها تعلق بمصطلح العصرانية (العلمانية) أحب أن أشير إلى خطأ شائع في الأوساط العلمية سواء في الشرق أو الغرب وهو استخدام مصطلح «اللادينية» ، ووجه الخطأ في استخدام هذا المصطلح هو أننا لا نجد مجتمعاً على وجه الأرض ينطبق عليه تعريف هذا المصطلح الذي يتلخص في «انعدام الانتماء الديني عند جماعة من الناس» ، لأن الواقع هو أن كل مجتمع له دين يؤمن به ولا يشترط في ذلك أن يكون الدين المقصود هنا هو دين سماوي لأن ملل الكفر كلها ديانات غير صحيحة ، لكنها تسمى ديانات ويصح إطلاق لفظ «دين» عليها ، حتى الماركسية الإلحادية هي دين أيضاً لأن أتباعها يدينون بها ، إقرأ قوله تعالى: ﴿**قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون** . . . . ـ إلى قوله تعالى ـ **لكم دينكم ولي دين**﴾ .

وأخيراً تختلف «العصرانية» أيضاً عن «العصرية» التي تشير إلى تمسك المسلم بدينه الإسلامي جملة وتفصيلاً ، ديناً ودنيا ولكنه يعطي للتفكير والتأويل والتوافق مع العصر أكثر مما نجده من المسلمين «المحافظين» وأقل مما نجده عند «العصرانية» ، ويسميهم بعض المسلمين «معتزلة اليوم»[12] .

---

(9) انظر: (القاموس الفلسفي) (G. Schischkoff: Philos. Wört., 436) .

(10) انظر: المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية ـ القاهرة ـ مادة رقم 610 .

(11) انظر: المرجع السابق ـ المادة 104 .

(12)انظر : العصريون، معتزلة اليوم، يوسف كمال ـ دارالوفاء ـ المنصورة ـ مصر ـ 1406 هـ.

مراحل تطور العصرانية

لقد مر الفكر العصراني بثلاث مراحل حتى وصل إلى ما هو عليه الآن ويمكننا أن نسمي المرحلة الأولى: «العصرانية العلمية» .

ففي هذه المرحلة الأولى للفكر العصراني نادى بعض العلماء بضرورة استقلال العلم عن سلطة الكنيسة، وكان أبرز روادها بطرس أبيلارد (1079 - 1142 م) رجل الدين المعروف في تاريخ الكنيسة الذي اضطهدته الكنيسة بسبب نقده اللاذع ضدها، حيث اتهم رجالها بالجهل حتى في أمور الدين النصراني، فضلاً عن جهلهم التام بأمور الدنيا أي العلم. وقد ألف كتاباً شهيراً بعنوان «نعم ولا» (Cet et Non) تناول فيه الكتاب المقدس (التوراة والأناجيل) بالنقد والتقويم على أساس تاريخي وعقلي، وأشار إلى المتناقضات والأخطاء والتحريفات التي وردت في كتابهم المقدس، وقد بلغت شهرة هذا الكتاب حداً واسعاً حتى اعتبره المؤرخ «كولقون» بديلاً نافعاً وكافياً عن الكتاب المقدس[13] .

وقد استمر هذا الاتجاه الذي يطالب باستقلال العلم عن الكنيسة حتى منتصف القرن الرابع عشر الميلادي، وكان أبرز من طالبوا بذلك هو الفيلسوف الانجليزي المعروف روجر بيكون (Roger Bacon) (ت 1294 م)، وتابع ذلك الفيلسوف السياسي الإيطالي: مارسيليو البادوڤاني (Marsilius de padua) (ت: 1343 م)، وقد طالب بالإضافة إلى استقلال العلم عن الكنيسة باستقلال السياسة عن الكنيسة، وتابع ذلك الفيلسوف المدرسي الانجليزي «W. Occam» (1350 م) ولكن سيطرة الكنيسة على العلماء والحكام ظلت قوية رغم ذلك حتى منتصف القرن السابع عشر الميلادي (بداية عصر التنوير في أوروبا).

المرحلة الثانية : «العصرانية السياسية»

وهي تعني المطالبة باستقلال الحكام، أي السياسة، عن سطوة الكنيسة ممثلة في البابا ورجال الكنيسة. وقد بدأت هذه المرحلة بداية ضعيفة في القرن الرابع عشر الميلادي عند مارسيليو البادوڤاني ووليام الأوكامي سابقي الذكر، وهذا الأخير انضم إلى الملك «لودفيج» ملك بڤاريا ،(وهي أكبر ولاية في ألمانيا الاتحادية حالياً ـ تقع في جنوب ألمانيا وحدودها الجنوبية مع النمسا وحدودها الشرقية مع تشيكوسلوفاكيا وألمانيا الشرقية)، هذا الملك حاول الاستقلال الكامل عن الكنيسة، وقامت بينه وبين الكنيسة صراعات دموية وقد ناصر وليام الأركاسي الملك لودڤيج وأيد مطالبه بالاستقلال عن

(13) انظر: نشأة الجامعات في العصور الوسطى ـ جوزيف نسيم ص 99 - 103 .

الكنيسة وكتب خطاباً لاذعاً للبابا يطالبه بالاعتراف باستقلال بافاريا ورفع يده عن السياسة بشكل عام[14].

وقد بلغ هذا الاستقلال السياسي عن الكنيسة ذروته بعد الثورة التي قادها مارتن لوثر (ت 1546) ضد الكنيسة الكاثوليكية وانشطرت على أثرها الكنيسة بعد حرب دامت ثلاثين عاماً (من عام 1618 م - 1648 م) وراح ضحيتها ملايين البشر من الطرفين المتجاورين، وكانت نتيجة انشطار الكنيسة إلى كاثوليك وبروتستنت أن استقلت بعض الدول التي كان يحكمها البروتستنت عن الكنيسة الكاثوليكية تماماً واستمر الاستقلال السياسي التدريجي عن الكنيسة تمتد حتى جاءت الثورة الفرنسية (عام 1789 م) وانتشرت مبادؤها التي تنادي بالحرية والمساواة والقول . . الخ[15].

المرحلة الثالثة: «العصرانية القانونية»

وتسمى هذه المرحلة بالعصرانية القانونية، لأنها بدأت بقانون تؤول بموجبه أملاك الكنيسة ومؤسساتها إلى ملكية الدولة، وتستغل للمصلحة العامة، وقد جاء هذا القانون نتيجة لمعاهدة الصلح التي وقعت بين الكاثوليك والبروتستنت بعد انتهاء الحرب بينهما وتعرف هذه المعاهدة بمعاهدة «ڤستفاليا للسلام» (Westfalische Friede) التي تحددت بموجبها الحدود الإقليمية بين الولايات التي تتبع الكنيسة الكاثوليكية والولايات التي تتبع الكنيسة البروتستنتية، حيث تم ضم ممتلكات الكنيسة الى الدولة، وأصبحت ملكية عامة[16].

وقد ظل الاتجاه الاستقلالي عن الكنيسة ينمو حتى شمل الولايات التي تدين بالكاثوليكية واختفى تأثيرها السياسي شبه كلياً في القرن التاسع عشر الميلادي حيث انتشرت المذاهب الإلحادية وأشهرها الماركسية، والوضعية المنطقية والتحليلية المنطقية وانضم إليها بعض المفكرين الدينيين الذين كانوا يتمسكون بدينهم خارج الكنيسة (Secularists) واختلط بذلك تعريف العصرانية (Secularism) بالإلحادية (Atheism) وكما رأينا من العرض السابق أنه لا يوجد أي دليل علمي على ترادفهما سواء في اللغة أو في الاصطلاح.

---

(14) انظر: فلسفة العصور الوسطى / عبد الرحمن بدوي - ص 81.

(15) انظر: «الموسوعة المختصرة للدين والثيولوجيا». (Faulbusch: T.R.T., V,4).

(16) انظر: (مجمل تاريخ الكنائس).

(K. Heussi: kompendium der kirchengesch., 355).

المبحث الثاني: العصرانية والفكر الديني

العصرانية والكنيسة

من خلال ما تقدم عرفنا أن المعنى المفهوم من هذا المصطلح في أصله اللاتيني يتضمن إلى جانب المدلول الزمني ضرورة التأقلم مع المعطيات الاجتماعية والعلمية المتجددة، وقد اتفقت في ذلك جميع المعاجم ودوائر المعارف العلمية المعروفة وإن اختلفت في درجة اقتراب هذا المصطلح من مصطلح الإلحاد فالعصرانية تعني ربط أمور الحياة بالنسبة للفرد والمجتمع بالتصورات البشرية وتحريرها من سلطان رجال الكنيسة الذين احتكروا لأنفسهم طوال قرون عديدة حق تسيير أمور الحياة بالنسبة للأفراد وللدولة في المجتمع العربي بدءاً من تبني الدولة الرومانية للدين النصراني وإعلانه ديناً للدولة في بداية القرن الرابع الميلادي على يد قسطنطين (306 - 327 م) وإقرار ذلك في مجمع نيقيه (عام 325 م) مروراً بعصر الأدباء، وحتى نهايات القرن (الثالث عشر الميلادي) عندما ظهرت بوادر جادة في هذا الاتجاه(17)، سبقتها محاولات في القرن الثاني عشر.

وأود أن أضيف إلى المراجع العلمية التي تعتمد عليها معظم الدراسات المتخصصة في هذا الموضوع، وهي كلها تقريباً باللغة الانجليزية، بعض المراجع الألمانية لعلها تضيف إلى معارفنا في هذا المجال شيئاً جديداً.

فلنقرأ معاً ما جاء في تعريف هذه الكلمة اللاتينية الأصل في معجم المصطلحات الغريبة في اللغة الألمانية، ويعتبر هذا المعجم من أشهر وأوثق معاجم اللغة في ألمانيا التي يؤخذ بها في البحث العلمي، واسمه «Der Duden» جاء ما يلي: «هي تحرر الفرد والدولة والجماعات من الارتباط بالكنيسة الذي بدأ في نهاية العصور الوسطى(18).

وأحب أن أنبه إلى أن هذا التحرر كان تحرراً من سلطة الكنيسة، كما جاء في التعريف، وليس تحرراً من الدين، كما سيتضح بعد ذلك من التعريف التالي الذي جاء في معجم المصطلحات الدينية باللغة الألمانية جاء فيه ما يلي: ـ

---

(17) انظر: المرجع السابق ص 89 (Ibid. 89).

(18) انظر: قاموس المصطلحات الغريبة (Der Duden: Fremd Wörterbuch 647).

يختلف تعريف «العصرانية» كمصطلح ديني عنه كظاهرة تاريخية قانونية، والتي تعني ضم ممتلكات الكنيسة للدولة، وهذا ما يختلف تماماً عن المفهوم الديني لهذا المصطلح. . فالعصرانية الدينية لا تعني ذوبان الدين في الدنيا، ولا تعني إبعاد تعاليمه عن الحياة العامة، ولكن تعني الاعتراف النابع من الإعلان الديني بأن العالم لم يخلق عبثاً، بل لحكمة معينة تختص به (يوحنا متى) والعصرانية الدينية المحددة تعارض اختصاص الكنيسة بتفسير تاريخ تطور الحياة البشرية (أي: احتكار الكنيسة لحق التفسير وإصدار الأحكام، دون مشاركة العلماء المتخصصين في مجالات الحياة المختلفة)، وتعتبر العصرانية أن إسهام المسيحي في تقدمْ الحياة البشرية في العالم من أهم وأخص واجباته. إن مشاركة رجل الكنيسة في الحياة الاجتماعية والسياسية لا تبعده عن جذوره ومعتقداته الدينية، بل تجعله يقوم بدور تاريخي هام وتكسبه صفة الواقعية والقدرة على التطبيق (لمعتقداته الدينية)[19].

وهنا نرى أن مفهوم العصرانية في الغرب لا يعني إلغاء الدين، وقلب المجتمع إلى مجتمع لا ديني ملحد.

ولعل هذا القول يؤدي إلى سوء الفهم بأن العصرانية لا تتعارض مع الدين بشكل عام، وسوء الفهم هذا قد يأتي بسبب اختلاف هذا الرأي، وهذا التعريف للعصرانية عما هو مألوف فيما يكتب عن هذا الموضوع من باحثين يعترف لهم بفضلهم في العلم وبغيرتهم الحميدة على ديننا الإسلامي الحنيف.

إن طريقتي في تناول مثل هذه المسائل، والتي قد لا تختلف عن قريناتها من الأساليب والطرق المعروفة عند بعض الباحثين الآخرين ، تنبني على مبادىء علمية ، أؤمن بضرورة تطبيقها ، عملاً بقوله تعالى: ﴿**ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[20] .

1 ـ إن كون العصرانية معادية للإسلام ليس مبرراً لتجنب الموضوعية، والأمانة العلمية في عرضها.

2 ـ إن الرد المنطقي المقنع على تيار أو مذهب فكري يتطلب الفهم الصحيح والعرض الأمين لهذا المذهب.

---

(19) انظر: (E. Fahlbusch: Taschenlexikon Religion u. Theolog., V, 369).

(20) سورة المائدة (5) آية رقم 8.

3 ـ إن الذين تعمدوا التحريف وتجنبوا الموضوعية في عدائهم للإسلام لم يستطيعوا بذلك أن يصلوا إلى أهدافهم طوال تلك الفترة، ولكنهم عندما درسوا الإسلام وفهموه الفهم الصحيح استطاعوا أن ينهالوا عليه، وينالوا من أهله بعد محاولة إبعادهم عنه.

4 ـ إن ما نأخذه على أعدائنا من إهمال للأمانة العلمية والموضوعية لا يبرر اتخاذنا واستخدامنا لما نؤاخذهم عليه ونتهمهم به.

5 ـ أما أهم تلك المبادىء وأقواها، فهو إيماني العميق الذي لا يشوبه أدنى شك بأن الإسلام هو الدين القيم الذي لا صلاح للبشر بدونه، وأنه يملك الرد المفحم على كل ما يوجه إليه من تحديات، وذلك بأسلوب علمي موضوعي.

إنطلاقاً من هذه المبادىء، نستطيع أن نبدأ محاولة التعرف على الظروف التي سبقت ظهور هذا التيار الفكري لعلنا نهتدي إلى أسباب ظهوره، ونتتبع مراحل تطوره حتى يومنا هذا.

لنحاول الآن تحديد الفترة التي ظهر فيها هذا الاتجاه، ولنحاول معرفة الظروف الفكرية والدينية التي سادت تلك الفترة، علنا نجد سبيلاً لمزيد من المعرفة حول هذا الموضوع.

مراحل الفكر الغربي:

يقسم مؤرخو الفكر الغربي تاريخ الحضارة الغربية إلى المراحل التالية(21): ـ

1 ـ **حضارة قديمة**: ويقصد بها عصر الفلسفة اليونانية التي تمتد من القرن السابع قبل الميلاد حتى القرن الثالث قبل الميلاد، أي: بعد أرسطوطاليس الذي توفي في عام (322 ق. م).

2 ـ **الثقافة الهيلينية**: وهي النتاج الذي جاء عن طريق اختلاط الفلسفة اليونانية بالديانات الشرقية في مصر وفارس وبابل، وتمتد من دخول الاسكندر الأكبر إلى الشرق في (323 ق. م) وحتى القرن الرابع الميلادي.

---

(21) انظر: التاريخ المختصر للفلسفة ـ هانس يواخيم شتورج.
.(H. J. Störig: Kl. Weltgesch. der Philosophie, Frankfurt 104, 1976).

3 ـ **عصر الآباء**: أو كما سيميه المؤرخون عصر الظلام الذي بدأ من القرن الرابع الميلادي إلى القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الميلادي.

4 ـ **العصور الوسطى**: أو العصور المدرسية، والتي تمتد من القرن العاشر، حتى القرن الرابع عشر الميلادي.

5 ـ **عصر النهضة**: فيما بين القرن الرابع عشر والسادس عشر الميلادي.

6 ـ **عصر التنوير**: في القرنين السابع والثامن عشر الميلاديين.

7 ـ **العصر الحديث**: والذي يبدأ من القرن التاسع عشر، حتى منتصف هذا القرن العشرين.

* وأذا استعرضنا الحالة الفكرية في كل مرحلة من تلك المراحل، استطعنا القول بأن:

المرحلة الأولى ـ اليونانية ـ كانت فيها الفلسفة، أو الاعتماد على العقل بشكل عام. في أوج ازدهاره، وخير من يمثل تلك الفترة هم: سقراط وأفلاطون وأرسطو.

والمرحلة الثانية: انحطت فيها الفلسفة وثبت فيها فشل العقل البشري في الوصول وحده إلى حل المشكلات التي طرحها، فاتجه الفكر إلى الناحية الدينية واستعان بها، عله يجد حلا لها، وأبرز من ظهر من المفكرين في تلك الفترة هما: «فيلون» الفيلسوف اليهودي (50 ق. م ـ 25 ميلادية) و«أفلوطين» المسيحي، المتوفى سنة (270 م).

والمرحلة الثالثة: والتي تبدأ في الواقع من القرن الرابع، أي: بإعلان القيصر الروماني قسطنطين (306 - 337) دخوله المسيحية، واعتبار الدين المسيحي الدين الرسمي للدولة، حيث انتهت الفلسفة والفكر الحر، وبدأت سيطرة الكنيسة على كل شيء في الدولة، وأصدر جوستنيان في 529 م إغلاق مدارس الفلسفة في جميع أنحاء الامبراطورية الرومانية، وتسمى هذه المرحلة بحق عصر الظلام الذي لم يظهر فيه سوى مفكر مسيحي واحد يستحق الذكر وهو أوغسطين الذي توفي قبل ذلك التاريخ بقرابة قرن من الزمان، أي في سنة 430 م.

والمرحلة الرابعة: هي في الحقيقة استمرار للمرحلة الثالثة، إلا أنها شهدت أحداثاً خطيرة، احتك فيها النصارى بحضارة غريبة عنهم، وقد أدى هذا الاحتكاك إلى قلب موازين الأمور في مجتمعهم، وقد جاء هذا الاحتكاك عن طريقين،

بالإضافة إلى طريق ثالث كان موجوداً قبل ذلك، وهو التجارة، خاصة في حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكن الأمر الذي نقصده هنا، والذي لم تنتج منه الكنيسة حتى اليوم كان قد جاء عن طريق الحروب الصليبية من ناحية، ومن ناحية أخرى عن طريق حركة الترجمة للفكر الإسلامي، التي بدأت في القرن الحادي عشر، واكتملت في مرحلتها الأولى في القرن الثالث عشر الميلادي[22].

وتذكّرنا حركة الترجمة التي حدثت في القرون الوسطى المسيحية بمثيلتها التي حدثت قبل ذلك في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي في عهد الخليفة المأمون، الذي أشرف وشجع على ترجمة الكتب العلمية والفلسفية من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية والهندية إلى اللغة العربية، فكان ذلك بداية لاحتكاك عميق الأثر في الفكر الإسلامي، وإن كان ذلك الأثر يختلف في جوهره ونتائجه عن الأثر الذي تركه الفكر الإسلامي في الغرب المسيحي بعد ترجمته إلى اللغة اللاتينية[23].

لنقف هنا عند حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، والتي كانت تعاصر الحملات الصليبية على بيت المقدس لمحاولة استرداده من المسلمين، والإجهاز على الخلافة الإسلامية والإسلام في آن واحد، فهل كان هذا التلازم بين حركة الترجمة والحملات الصليبية مجرد صدفة، أم أن الاهتمام بالفكر الإسلامي قد جاء بتأثير الاحتكاك المباشر بالإسلام والتعرف عن قرب على مدى قوة العقيدة الإسلامية عند المسلمين، وكذلك على حضارتهم وخلقهم، وكل هذه الأشياء من شأنها أن تولد في النصارى الغازين غيرة وحسداً، لفقدانهم كل هذه الصفات في دينهم.

إذا نظرنا إلى الفترات التي سبقت هذا الاحتكاك، والتي امتدت قروناً طويلة، لا نجد فيها أي اتجاه يمكن أن يسمى بحركة تحرير للفكر أو العلم وفك ارتباطه بالكنيسة، بل على العكس من ذلك فإن فكر أوغسطين كان يهدف إلى تعميق العلاقة بين الدين والفكر، باتخاذه من فلسفة أفلوطين أساساً للعقيدة النصرانية، بينما نجد أنه في نهايات الحملات الصليبية واكتمال ترجمة الفكر الإسلامي إلى اللغة اللاتينية قد ظهرت مدارس فكرية تشبه إلى حد كبير تلك المدارس التي كانت قد ظهرت في المرحلة الثانية، وحتى القرن الخامس، ولكنها تختلف عن سابقاتها بأنها كانت تنهل من ثقافة ترتكز على دين سماوي، سد احتياجات، ورد على تساؤلات، وحل معضلات العقل

---

(22) انظر: تراث الإسلام ـ شاخت، وبوزورث (30/1) الترجمة العربية.

(23) المصدر السابق (ص 34 - 46).

البشري، وجمع ذلك كله في نظام إلٰهي متكامل متسق مع العقل والروح، وهوالدين الإسلامي الحنيف.

ومن أبرز مفكري المسلمين الذين أثروا في الفكر الأوروبي: الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد، وكان أكثر هؤلاء أثراً هو ابن رشد، فنجد تياراً فكرياً فلسفياً قد نشأ في أوروبا يسمى بالرشدية اللاتينية ممثلاً في سيجر البرابنتي (ت 1282م)، وقد أثر فكر ابن رشد في غير ذلك من التيارات الفكرية المتعصبة للكنيسة من أمثال «توماس الأكويني» أشهر متكلمي النصرانية على الإطلاق (1274 م)، والبرت الكبير (1280 م)[24].

مشكلة الحقيقة المزدوجة

وقد انتقلت مع الفكر الإسلامي إلى الغرب مؤلفات لهؤلاء الفلاسفة المسلمين السابق ذكرهم، فهمت خطأ ـ بقصد أو بدون قصد ـ أنها تقول بما يسمى بازدواج الحقيقة أو الحقيقة المزدوجة، أي أن هناك حقيقتين، كلاهما حقيقة، لكل منهما طريق خاص به يوصل إليها، وهما الحقيقة النقلية والحقيقة العقلية، وطريق الحقيقة النقلية هو الإيمان، وأما طريق الحقيقة العقلية فهو العقل، والواقع أن هذه المشكلة ـ أقصد مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ـ كانت موجودة في المرحلة الهيلينية، وقد حاول «فيلون» اليهودي التوفيق بين فلسفة أفلاطون وبين نظرية الخلق اليهودية، وبعد ذلك بأربعة قرون حاول «أوغسطين» التوفيق بين الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، وبعد «أوغسطين» بحوالي ستة قرون حاول ذلك «أنسلم» في القرن الحادي عشر الميلادي، ولكن مؤلفات هؤلاء المفكرين إما أنها كانت قد فقدت أو أنها لم تكن بالعمق والمنطقية التي كانت عليها مؤلفات الفلاسفة المسلمين، وخاصة مؤلفات ابن رشد الذي يعد عند الغربيين أعظم من شرح فلسفة أرسطو وعلق عليها، وكان هذا سبباً في شهرته في الغرب والثقة فيما يكتب[25].

ورغم أن ابن رشد لم يكن يقول بتلك النظرية أعني بازدواج الحقيقة، إلا أن قوله بأن هناك آيات في القرآن الكريم مفهومة لعامة الناس، ويتفق ظاهرها مع باطنها، وأن هناك آيات لا يفهمها إلا ذووا التأمل والنظر، وليس لعامة الناس في هذا الموقف،

---

(24) انظر: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ـ عبد الرحمن بدوي (ص 32). والمسيحية وديانات العالم ـ هانس كونج (ص 50) باللغة الألمانية.

(25) انظر: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ـ عبده فراج (ص 29, 189).

سوى التقليد والإيمان بظاهر الآية وتقليد العلماء، وهذا فحوى كلامه الذي أورده في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، إلا أن ذلك قد فهم خطأ في الغرب، وأخذ على أنه قول بحقيقة نقلية تتطلب الإيمان والتقليد، وحقيقة عقلية تتطلب التأمل والتفكير.

ولا أريد هنا أن أطيل التفصيل لرأي ابن رشد، ولا أريد التعرض للحكم على فلسفته ونسبتها قرباً أو بعداً عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، ولكن يهمني هنا ذكر ما حدث لمؤلفات هذا الفيلسوف وكيف فهمت في الغرب، ولقد كان للثقة التي تمتع بها ابن رشد في الغرب دور هام في تصديق ما فهم من قوله واعتباره قولاً لا يقبل النقد، ولقد تنبهت الكنيسة إلى خطورة هذا القول. فأصدرت قراراً في سنة 1210 م تحرم فيه الاشتغال بفلسفة أرسطو وشروحه، وهذا يعني تحريم فكر ابن رشد[26]، وكان لهذا التحريم سببان فيما أعتقد، هما: ـ

أولاً: أن ظاهر هذا القول يعني أن هناك حقيقة يمكن أن يصل إليها المفكرون، دون رجال الكنيسة، وهي الحقيقة العقلية، التي تتساوى في القدر مع الحقيقة النقلية أي الدينية عندهم.

ثانياً: أن دخول فلسفة أرسطو إلى العالم المسيحي تعني منافسة الفلسفة التي كانت تتبناها الكنيسة، وهي فلسفة أفلاطون وأفلوطين، والتي أدخلها أوغسطين إلى الدين المسيحي، وجعلها فلسفة له، وخاصة ما يتعلق بكيفية تحصيل العلم أو نظرية المعرفة فهذه الفلسفة الأوغسطينية كانت إشراقية، بمعنى أن المعرفة اليقينية توهب للإنسان، وهي بذلك لا يمكن تحصيلها بالتأمل والتفكير، ولقد ادعى رجال الكنيسة أنهم وحدهم اختصوا بهذا الإشراق أي بالعلم الذي يهبه لهم بطرس الرسول، على زعمهم، ولا سبيل لغيرهم أن يحصل علماً يقينياً عن طريق التعلم،تلك الطريقة التي دخلت إلى الغرب مع انتشار فلسفة أرسطو حتى سميت تلك الفترة بالعصور المدرسية (Scholastik)[27].

أما النظرية التي دخلت مع فلسفة أرسطو فهي تؤدي إلى أن العلم يمكن تحصيله عن طريق الدراسة والتأمل والجدل أي: المناقشة، وهذا يعني أن كل البشر القادرين على التأمل والنظر، يمكنهم تحصيل المعرفة، وهذا هو ما أراد رجال الكنيسة احتكاره

---

(26) انظر: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ـ قاسم السامرائي ـ ص ـ 82 - 83.

(27) انظر: فلسفة العصور الوسطى ـ عبد الرحمن بدوي (ص 3) المقدمة.

لأنفسهم، وكان هذا هو سبب استبدادهم بتفسير كتابهم المقدس، وعدم السماح بترجمته إلى اللهجات المحلية ـ آنذاك ـ والتي هي الآن لغات حية، والتي كان يتحدثها عامة الناس، بينما لا يتقن اللغة اللاتينية التي كتب بها كتابهم المقدس، وتلقى بها صلواتهم سوى رجال الكنيسة وتلامذتهم، ومن توفر لهم حظ كبير من العلم والمال وهم قلة قليلة.

ولكن قرار الكنيسة بتحريم دراسة أرسطو وشروح ابن رشد لم يؤخذ به سوى في باريس، أما باقي الجامعات فقد اجتهدت في دراسة هذه الفلسفة، حتى شكلت خطراً على الكنيسة، ورأى بعض رجالاتها ضرورة دراسة هذه الفلسفة لنقضها ودحضها، فأباحت الكنيسة ذلك بعد أقل من عشرين عاماً من تحريمها له(28).

وفي تلك الفترة ظهرت علوم جديدة، واتسعت آفاق البحث، وسبب انتشار العلوم مثل الطب والفلك والكيمياء والرياضيات... الخ، التي دخلت إلى الغرب عن طريق الترجمة من العربية، ولم يكن لرجال الكنيسة بها علم، انحسار النفوذ العلمي لرجال الكنيسة، وأصبح يضيق شيئاً فشيئاً مع اتساع مجالات العلوم الطبيعية وتقدمها، وقد زاد هذا الوضع رجال الكنيسة تحدياً وعناداً في محاربة هذه الاتجاهات العلمية، ومطاردة واضطهاد المفكرين، ولكن هذا الموقف لم يؤثر على الاتجاه العلمي أو يعوقه، حتى أننا نجد بعض رجال الكنيسة المخلصين والمتعصبين ضد الإسلام، ومن أكبر زعماء التنصير في القرن الثالث عشر الميلادي، مثل: «روجر بيكون» (المتوفي في 1294 م). ينادي بالاعتراف للعلماء بحقهم في البحث في أمور الدنيا، وأن يقتصر عمل آباء الكنيسة على علوم الدين، فكان بذلك أقوى من طالب علناً بتحديد سلطان الكنيسة وتحرير الفكر، وذلك عن طريق تفرقته بين علوم دينية تتعلق بالآخرة وعلوم دنيوية تتعلق بالحياة الدنيا(29).

وكان روجر بيكون يعتبر نفسه رابع أنبياء العلم وسابقيه هم على ترتيبه: أرسطو وابن سينا، وابن رشد، وينسب إلى روجر بيكون تأسيس المنهج التجريبي(30)، وقد أثبتت الدراسات الحديثة أنه قد أخذ كل ما قال به عن العرب، مثل: جابر بن حيان، والرازي، وغيرهم من العلماء الطبيعيين العرب(31).

---

(28) انظر: الاستشراق ـ قاسم السامرائي ص 833.

(29) انظر H.j. Störig : kl. Weltgesch. der philos., I, 283).

(30) انظر: G.Schischkoff: Philosoph. Wörterbuch,59.

(31) انظر: حضارة العرب ـ جوستاف لوبون (ص 527 - 528) الترجمة العربية.

وكان هذا القول هو أول بدايات الاتجاه الذي نعرفه اليوم بالعلمانية، أي: العصرانية، وقد سار على هذا الطريق مفكر آخر لعله كان معاصراً لروجر بيكون، وهو مارسيل (أو مارسيليو) البادوفاني (1343 م).

وقد نادى هذا المفكر بتطبيق نظرية الحقيقة المزدوجة على السياسة، وهذا يعني إلغاء سلطة رجال الكنيسة السياسية، وحظر تدخلهم في أمور خارجة عن أمور الدين أو الآخرة[32]. وقد كان رجال السياسة لا يعترف بهم، ولا يتولون المناصب القيادية إلا بعد أن توافق الكنيسة على ذلك، فالحاكم كان يحكم الشعب باسم البابا، فإذا سحب البابا اعترافه به، كان معنى ذلك أن ولايته أصبحت غير شرعية، لأنه ليس إلا مساعداً أو نائباً عن البابا في تلك الولاية، وقد فعل البابا جريجوري التاسع ذلك مع إمبراطور ألمانيا فريدرش الثاني سنة 1239 م، وكان السبب في ذلك ما أبداه الامبراطور من تعاطف مع المسلمين، وتقليده لهم في أمور حياته، واستعانته بعلمائهم في شتى المجالات[33]، وقد أسس هذا الامبراطور جامعة نابولي في عام 1224 م، وجعل منها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربي، وكان قد أهدى هو وابنه، مانفرد ترجمات لكتب فلسفية ترجمت عن اللغة العربية إلى جامعات بولونيا وباريس[34].

والشخصية الثالثة التي سارت على نفس المنهج وتخطته إلى أعداء الكنيسة العلني هي «وليام أوكام» الذي توفي سنة 1350 هـ - فقد خرج هذا المفكر على طاعة الكنيسة وهاجمهم واتهمهم بعدم الإخلاص لعملهم، وعدم فهمهم للكتاب المقدس ورفض أي تدخل من البابا في السياسة، وسار إلى لويس الرابع ملك بافاريا الألمانية ونصره ضد البابا في روما الذي كان قد غضب على هذا الملك[35].

أمامنا الآن ثلاث شخصيات اشتهرت بموقف معارض لاحتكار رجال الكنيسة للسلطة المطلقة في تسيير أمور الحياة كلها الدينية والفكرية والسياسية، وإن كانت مواقف كل واحد من تلك الشخصيات تختلف في درجة الحدة والجدية عن الآخر،

---

(32) انظر, g.Schischkoff: Philos. Wörterbuch, 409.

(33) S. Hunke: kamele auf dem kaisermantel, 66.

(34) انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - محمود حمدي زقزوق (ص 26 - 27) نقلها عن تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور (ص 147).

والفكر العربي ومركزه في التاريخ لأوليري/ ترجمة اسماعيل البيطار (ص 237) وما بعدها.

(35) انظر: Schischkoff.: Philos. Woerterbuch, p. 711.

ومن الملاحظ أنهم جميعاً عاشوا في غضون قرن من الزمان، أي: من منتصف القرن الثالث عشر إلى منتصف القرن الرابع عشر، فحري بنا إذن أن ندقق النظر في الأوضاع الفكرية التي سادت تلك الفترة، والتي تسببت في ظهور هذا الاتجاه الاستقلالي عن الكنيسة.

تتفق المصادر التاريخية الغربية والعربية على أن تلك الفترة، أي: فترة العصور الوسطى كانت امتداداً للعصور التي سبقتها من حيث سيطرة الكنيسة على كل شؤون الحياة، كما تتفق على أن تلك السيطرة للكنيسة كانت سبباً في تأخر تطور الحضارة الغربية، وتخلفها عن الحضارات الأخرى التي عاصرتها؛ مثل: الحضارة الإسلامية وغيرها، فقد أطلق على الفترة ما بين القرن الرابع والعاشر الميلادي «عصر الظلام»، كما يطلق بعض المؤرخين المعاصرين في الغرب على فترة العصور الوسطى التي تلتها «عصر الجهالة» (ساذرن: نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى) وكانت الكنيسة هي السبب في ذلك ، لأنها كانت تضطهد العلماء وكل ما من شأنه أن يقلل من سلطان رجالها المطلق[36] .

وقد عم هذا الظلم أفراد المجتمع البسطاء الذين كانت تفرض عليهم الضرائب الباهظة، التي كثيراً ما كانت تؤدي بهم إلى الاسترقاق لخدمة الكنيسة سداداً لديونهم، إلى جانب تبعيتهم المطلقة لرجال الكنيسة فيما يتعلق بالدين لجهلهم بالكتاب المقدس الذي كان مكتوباً باللغة اللاتينية التي لا يعرفها إلا القلة كما تقدم ذكره[37] .

أما بعض الساسة فقد كان يمسه كثير من الضرر والاستبداد من طرف رجال الكنيسة الذين كانوا يعزلون من يرون منه ما لا يرضيهم، أو تعاطف مع أفراد الشعب البسطاء، وأهمل إرسال نصيب الكنيسة من الضرائب، أو ما إلى ذلك.

أما العلماء: فقد كانوا يتهمون بالسحر أو الزندقة إذا قالوا بآراء في علومهم تخالف رأي الكنيسة، أو فيما لا يعرفه رجال الكنيسة، والأمثلة على ذلك عديدة قد سبق ذكر بعضها في هذا البحث[38] .

وبذلك اتسعت الجبهة المناوئة للكنيسة، فضمت كثيراً من أفراد الشعب البسطاء، وبعض الساسة، وكثيراً من رجال العلم.

---

(36) انظر: قصة الحضارة ـ ول ديورانت (114/27) وما بعدها، الترجمة العربية.

(37) H.Stoerig, : Kleine Weltgeschichte der Philos., 1, P.293.

(38) انظر: G.Hasenhuttl,,: Kritische Dogmatik, p.17.

وفي تلك الفترة كانت العلوم الإسلامية تنتشر بسرعة، وخاصة بعد اختراع آلات الطباعة وانتشارها، بما فيها الطباعة باللغة العربية، وازداد مع ذلك الإقبال على تعلم اللغة العربية ودراسة العلوم الإسلامية التي كانت قد افتتحت مدارس لتعليمها في كثير من جامعات أوروبا بعد موافقة الكنيسة في 1215 م، فأصبحت الكنيسة تواجه جبهتين، جبهة داخلية ممثلة في العلماء وبعض الحكام، وكثير من أفراد الشعب، وجبهة خارجية ممثلة في الفكر الإسلامي الذي كان قد انتشر، واكتسب إعجاب كثير من العلماء والمتخصصين ـ أي: المستشرقين ـ ، ولم ينج من هذا التأثر بعض رجال الكنيسة الذين ثاروا على رؤسائهم، وانضموا بذلك عن غير قصد إلى الجبهة المعادية للكنيسة، وقد أدت هذه الأوضاع كلها إلى قيام «مارتن لوثر» (توفي 1546 م) في وجه الكنيسة، وتسبب هذا في الحرب الشهيرة بحرب الثلاثين عاماً، أو حرب الفلاحين، التي اشتعلت في النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي وعمت كل بلاد أوروبا، واسفرت عن انشطار الكنيسة إلى كاثوليك ـ أي: المحافظين ـ والبروتستانت ـ أي: المحتجون أو المعارضون ـ وهم أنصار مارتن لوثر(39).

مارتن لوثر ومحاولة إصلاح الكنيسة

ولم يكن السبب في ثورة مارتن لوثر، وكذلك سابقيه من العلماء طوال قرون العصور الوسطى وعصر النهضة.. هو فقط الأوضاع الداخلية ممثلة في فساد الكنيسة الاجتماعي والخلقي، وإلا لما كان هناك ما يمنع من قيام تلك الثورة قبل ذلك بقرون، أقصد في عصر الآباء مثلاً، الذي انتشر فيه الظلم والفساد الكنسي دون رادع.

إذن لا بد من البحث عن سبب آخر جعل تلك الثورة او الصحوة أو النهضة ـ كما يحلو لمؤرخي الفكر الغربي تسميتها بذلك ـ تحدث في ذلك الوقت بالذات، ولم تحدث قبله.

السبب الذي أقتنع به شخصياً: هو دخول الفكر الإسلامي عقيدة وفكراً الى الغرب، ولم يكن فقط فكر ابن رشد أو غيره من الفلاسفة المسلمين هو السبب الرئيسي، ولكن الإسلام في مجمله عقيدة وفكراً كان هو المحرك للعقل الأوروبي بعد أن أيقظه من سبات دام طوال عصر الظلام والعصور الوسطى، وحجتي في هذا الاقتناع هو أن القرآن الكريم كان قد ترجم إلى اللغة اللاتينية في عام 1143 م، وقد قام بهذه

(39) انظر. H. Van de Pol,: Der Weltprotestantisnus, p, 41 - 42.

الترجمة روبرت الكيتوني[40]، ثم تلا ذلك بعدة أعوام إخراج معجم لاتيني عربي مكّن علماء العرب من ترجمة ما يريدون من الكتب، وكذلك فإنه كان من رجال الكنيسة في القرن الثالث عشر الميلادي من يعرف القرآن معرفة جيدة، وأخص بالذكر هنا ريموند مارتيني، الذي قيل إنه كان يحفظ القرآن وصحيحي مسلم والبخاري ، وقد حفظ لنا التاريخ فقرة كتبها وتجرأ على معارضة القرآن بها، وأراد بذلك أن يقنع بني ملته بأن القرآن ليس معجزاً من ناحية البيان واللغة، ولكن من يقرأ أو يسمع تلك القطعة لا يحتاج إلى جهد كبير ليعرف ركاكة الأسلوب واللغة الى جانب أنه نسجها على منوال بعض آيات القرآن الكريم[41]، وأحيا بذلك سنة مسيلمة الكذاب.

وتوجد إلى جانب ذلك محاولات كثير من رجال الكنيسة لخلق الافتراءات حول القرآن الكريم، وحول شخصية الرسول ـ ﷺ ـ تدل كلها على أن هؤلاء الناس كانوا يهتمون بالإسلام ليس اهتمام تقدير، ولكن خوفاً وجزعاً أمامه، لما فيه من قوة حجة وبيان دليل على أنه الحق من عند الله.

ونعود إلى الحديث عن مارتن لوثر: فإنه من المأثور عنه أنه كان يعرف القرآن معرفة جيدة، وله كتابات علمية تدل على مدى اهتمام وتأثره به، وإن كانت كتاباته تمتلىء بالحقد والحسد ضد القرآن الكريم والمسلمين[42]، بالإضافة إلى ذلك فقد كان رجال الكنيسة المحافظون يتهمونه بأنه يريد إقامة مملكة محمد في أوروبا بدلاً من مملكة عيسى (عليه السلام) ، ويستشهدون بدخول عدد من قساوسته في الإسلام[43]، حتى إن كان هذا مجرد اتهام فلا بد من أن يكون له نصيب من الحقيقة ولو ضئيل، ومن ينظر إلى المذهب البروتستانتي وتعاليمه يجد بسهولة أثراً واضحاً لتعاليم الإسلام، وخاصة ما يتصل بالتثليث والمغفرة ، وتفسيربنوة عيسى.

وتلك هي أعمـدة عقيدة رجال الكنيسة، ومن ناحية أخرى فإن مارتن لوثر قال قولة مأثورة حفظتها لنا كتب تاريخ تلك الفترة وهي: أولى أن تكون تحت حكم الأتراك من أن تكون تحت حكم البابوات. كما قال: «إن المسيح الدجال الحقيقي في الواقع ليس محمداً بل البابا في روما. . وإن كنيسة روما هي كنيسة الشيطان»، وقد

(40) انظر: تراث الإسلام ـ شاخت وبوزورث (39/1).

(41) انظر: نص السورة في «الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية» قاسم السامرائي (ص 90).

(42) انظر H..Küng.`.,: Christentum, und weltreligionen, P, 51?

وعالم الكتب ـ العدد الرابع من المجلد السادس 1406 هـ (ص 555).

(43) الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية/ قاسم السامرائي (ص 25).

أفرد لذلك كتاباً أسماه «ضد البابوية التي أسسها الشيطان»[44].

لقد ساعد لوثر مناوئي الكنيسة الذين أرادوا التحرر من سلطة رجالها وقصر عملها على الأمور الدينية دون أن يقصد حرمان الكنيسة وإبعادها عن الحياة العامة، أي: السياسة والفكر، فهو لم يكن من المنادين بالعصرانية، ولكن هجومه الكاسح الذي أدى إلى إضعاف الكنيسة وانشطارها، كان تأييداً غير مباشر للعصرانيين في تلك الفترة وما بعدها.

وأعود لأطرح سؤالاً له أهمية كبيرة في الكشف عن جذور العصرانية وهو:

إذا كان استبداد رجال الكنيسة وفسادهم الديني والخلقي هو السبب في كل هذه التطورات، فلماذا لم يطالب المفكرون بإصلاح الكنيسة وإعادتها إلى الطريق الصحيح الذي تستطيع من خلاله خدمة المجتمع دون أن يحد من نفوذها ومكانتها السياسية والاجتماعية بل الدينية ـ أيضاً ـ كما رأينا في أمثلة عديدة أقواها ثورة مارتن لوثر؟ وأعيد السؤال بأسلوب آخر أكثر تركيزاً كما يلي: لو افترضنا أن رجال الكنيسة كانوا قد تراجعوا وتنازلوا عن استبدادهم وأحسنوا العمل، هل كان ذلك كافياً لإنهاء التيار العصراني ضد الكنيسة؟. الإجابة على هذا السؤال تتضح إذا تذكرنا أن كتابهم المقدس يخلو تماماً من أي تصور سياسي يمكن أن يطبق على الحياة العامة، فضلاً عن خلوه من أي تفاصيل لتنظيم الحياة في المجتمع من الناحية الاقتصادية أو الشرعية بصفة عامة. وهو فوق هذا كله كتاب محرف، أدخل فيه ما ليس منه.

هذا يعني أنه حتى لو رجع رجال الكنيسة إلى كتابهم المقدس، والتزموا بما فيه من مبادىء خلقية كريمة لن يجدوا ما يسيرون به أمور حياتهم في شتى جوانبها الأخرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

فما الحل إذن؟

إن هذا النقص في التشريع يجعل من المستحيل الاكتفاء بالكتاب المقدس(*) في

---

(44) انظر. H.Van de pol,: Der Weltprotestantismus, p. 56 - 57.

(*) الكتاب المقدس : The Bible: هو الذي يضم العهدين القديم والجديد، أي: التوراة والانجيل على زعمهم، ولا أتعرض هنا لمناقشة مدى الأصالة والتحريف في هذا الكتاب من وجهة نظر إسلامية فإن كلا العهدين محرف باتفاق المسلمين وبعض النصارى. مثل العالم الكاثوليكي المعروف هانس كونج الذي اعترف بذلك وأتى بالأدلة العلمية على ما يقول في كتابه «المسيحية

تنظيم المجتمع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كان هناك الإسلام بكل ما فيه من تنظيم إلهي شامل كامل لكل جوانب الحياة العامة والخاصة، وموقفه الإيجابي الواضح من العقل وتحصيل العلم النافع للدنيا والدين، وقد كان معروفاً عندهم بكل تفاصيله العقدية عن الترجمات العديدة لعدد كبير من كتب التراث، كما سبق.

أمام هذا الوضع كان على رجال الفكر النصارى أن يختاروا بين شيئين: إما أن يدخلوا الإسلام، وهذا يعني خروجهم عن الكنيسة، الأمر الذي منعهم عنادهم وجهلهم منه، ولأنهم كانوا يخشون عداء الكنيسة والساسة ومعظم أفراد الشعب الذي ما كان يعرف عن الإسلام إلا كل افتراء مشين، وإما أن يخترعوا هم نظاماً أو نظماً يكملون به النقص الموجود في كتبهم المقدسة، وقد كان أن اختاروا أسهل الحلول وهو الاستعانة بقوانين ونظم وضعية من صنع عقولهم، وهذه هي العصرانية.

هكذا نرى أن العصرانية كانت تطوراً، ونتيجة منطقية للأوضاع الدينية والفكرية التي سادت أوروبا في تلك العصور، وكذلك هي نتيجة للنقص الموجود في كتبهم المقدسة، وأؤكد على أهمية هذا السبب الثاني أي: خلو الأناجيل من أي تصور سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، وأهمية هذا السبب ترجع إلى إمكان الرد به على ما ظهر في المجتمع الإسلامي في هذا القرن من اتجاه إلى محاولة تقليد الغرب وتبني العصرانية نظاماً للحياة العامة.

العصرانية والإسلام

إن المنادين بالعصرانية في المجتمع الإسلامي ومعظمهم من غير المسلمين لا بد أنهم يجهلون ثلاثة حقائق على الأقل.

أولاً: إنَّ من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور العصرانية في الغرب، خلو كتابهم المقدس من تشريعات مفصلة لتسيير أمور الحياة.

ثانياً: إن الإسلام هو الدين الوحيد الذي جعل التفكر وتحصيل العلم ونشره من أخص واجبات المسلم المستطيع.

= وديانات العالم» الذي سبق أن قدمته للقراء في مجلة عالم الكتب ـ المجلد السادس ـ العدد الرابع ربيع الثاني 1406 هـ، والمجلد السابع ـ العدد الأول، رجب 1406 هـ.

ثالثاً: أن الإسلام دستور كامل متكامل للدنيا والدين، ولا إمكان ولا حاجة لتجزئته، لأن تجزئته برفض تطبيق مبادئه في الحياة العامة وقصره على الجانب الروحي لكل فرد هو بتر لنصفه وقضاء عليه، وهو تقليد أعمى للغرب دون مبرر منطقي.

فإذا كان للإسلام دور في ظهور العصرانية في الغرب، فإن هذا الأثر قد نتج عن طبيعة الدين الإسلامي وشموليته، وموقفه من العلم والعلماء، وكذلك الوحدة المطلقة بين العلم والعمل أو بين العبادات والمعاملات، فإن كل عمل أمر به الإسلام هو معاملة وعبادة في نفس الوقت، وهو وحدة مطلقة بين القول والعمل.

فإن كانت العصرانية قد ظهرت لتعوض نقصاً في الأناجيل من الناحية السياسية مثلاً، فالإسلام فيه النظام الإلهي للخلافة، ومن الناحية الاجتماعية والاقتصادية فهي في الإسلام أفضل مما يمكن أن ينتجه عقل بشري.

ومن الناحية العلمية فما جاء في شأن الحث على طلب العلم، وتفضيل أهل العلم على غيرهم يفوق الحصر، وكتاب الله الكريم يشهد بتكريم العلماء وبيان فضلهم ومسؤوليتهم في المجتمع الإسلامي، بل وفي المجتمع الإنساني بصفة عامة.

والشيء الآخر الذي يمتاز به الإسلام عن باقي الشرائع السماوية، فضلاً عن أنه خاتمتها وقمتها هو أن الله قد أراد لخاتم أنبيائه المرسلين أن يضرب مثلاً واقعياً لتطبيق شرع الله بكل جوانبه في المجتمع بنفسه أثناء حياته، ثم في صدر الإسلام أثناء الخلافة الراشدة.

والحكمة في ذلك يدركها العقل السوي، وهي حجة لإفحام من يدعي قصور الإسلام وعدم صلاحيته للتطبيق، ومن ثم الحاجة إلى مصدر آخر. وأن يكون الرسول في ذلك مثلاً لنا نحتذيه.

وفي ختام هذا الفصل الذي حاولت فيه عرض أهم جوانب هذا الموضوع الذي ما زال يفتقر إلى بحوث علمية موضوعية، أذكر قول الأنباشنودة (أب الأقباط في مصر حالياً) والذي نشر في جريدة الأهرام في يوم 1986/3/15 م. ضمن عرض لكتاب الدكتور محمد عمارة بعنوان (العلمانية ونهضتنا الحديثة): «إن الأقباط في حكم الشريعة الإسلامية يكونون أسعد حالاً وأكثر أمناً، ولقد كانوا كذلك في الماضي حينما كان حكم الشريعة هو السائد. نحن نتوق إلى أن نعيش في ظل الشريعة، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا. إن مصر تجلب القوانين من الخارج حتى الآن، وتطبقها علينا،

ونحن ليس عندنا ما في الإسلام من قوانين مفصلة، فكيف نرضى بالقوانين المجلوبة، ولا نرضى بقوانين الإسلام؟!».

ويغض النظر عما يمكن أن يكون وراء هذا التصريح غير المنتظر رغم صحته ، من أهداف سياسية إلا أن من يتأمل هذا القول يرى فيه ما يأتي :ـ

أولاً: إقراراً بعدالة الشريعة الإسلامية وسماحتها التي شملت غير المسلمين من أهل الكتاب.

ثانياً: إقراراً بأن الإسلام فيه قوانين مفصلة.

ثانياً: إقراراً بأن النصرانية (الكتاب المقدس) تخلو من تلك القوانين المفصلة، وهذا ما يجعل النصرانية تحتاج إلى قوانين أخرى من خارجها.

فماذا بقي إذن للمنادين بالعصرانية من أسباب يبررون بها شطرهم للشريعة الإسلامية ، ومناداتهم بمبدأ كان المهد الأول لظهور كل المذاهب الفكرية الإلحادية المعاصرة في الغرب . .؟

الفصل الرابع

التراث بين التقليد والتجديد

المبحث الأول: تعريفات

مفهوم التراث

تراث أمة هو ما قدمه سلفها في مجال الفكر والثقافة بصفة عامة وتوارثته الأجيال، وأضافت إليه ما استطاعت أن تضيف، وأمة بلا تراث، هي أمة بلا مستقبل، لأن تراث الأمة يحفظ لها ملامحها المميزة ومكونات شخصيتها، ويعطيها قاعدة تبني عليها مستقبلها، فإذا فقدت القاعدة استحال بناء المستقبل.

والأمم التي يضيع تراثها عبر القرون، لا تأل جهداً في البحث عن بقاياه، وتحفظ ما تجده منها، وتحاول صقله وتطويره، وإظهاره في صورة يمكنها أن تفاخر به أمام باقي الأمم، وهي في هذا الصدد تستعين بكل الوسائل المتاحة لها، وفي مقدمة تلك الوسائل محاولة الاستفادة من ثقافات أخرى تحتك وتتأثر بها، وتكون مهمة هذه الأمة اختيار العناصر الصالحة للتطوير والموجودة في الثقافات الأخرى، وإكمال النقص الموجود في ثقافتها أي: تراثها.

وتختلف الأمم فيما بينها في أسباب الاحتكاك، فبعضها يضطر إلى التأثر، والآخر يبحث بإرادته عن وسائل الاحتكاك بثقافات أغنى وأرقى من ثقافته، وليأخذ عنها عناصر قوتها ويضيفها إلى ثقافته.

وتختلف الأمم ثانية في موقفها من الثقافات الأرقى، والتي تتأثر بها وتأخذ عنها، فبعضها يأخذ ما يصلح لترقية ثقافته، ويعترف بذلك، وينطق بالفضل للثقافات التي أخذ عنها، والبعض الآخر يجحد تلك الثقافات المؤثرة حقها وينسب إلى نفسه ما يستطيع أخذه منها، ويحتال في ذلك كل وسيلة غير مشروعة، ويكفي مقارنة موقف الفكر الإسلامي من الثقافات التي تأثر بها، والذي يتمثل في العرفان بالجميل، والاعتراف بالأخذ عنها في مواضع الأخذ، حتى يصل الأمر إلى تلمس الأعذار لها عندما تكتشف فيها نقصاً أو خطأ، وهذه هي خلقية العلم والاعتراف بالفضل لأهله، وهو مبدأ ثابت أصيل علّمنا الإسلام إياه.. نقارن هذا الموقف بموقف الغرب النصراني عندما أخذ عن الفكر الإسلامي، وهو موقف معروف وتاريخه حافل بالسرقات العلمية والجحود والنكران، فكم من منهج واكتشاف علمي نسبه بعض علماء الغرب النصراني إلى أنفسهم، ثم دلت الأبحاث العلمية بعد ذلك على كذبهم وكذب سبقهم في كثير من مجالات العلم، وما أحوجنا اليوم إلى خُلق السلف الصالح في البحث والجدال والنقد والنقل والتصنيف.

لقد كانت أعمال السلف التي هي تراثنا الإسلامي، أسساً قوية بنيت عليها حضارة عظيمة، توازنت فيها جوانب الحياة المختلفة ومتطلباتها ديناً وعلماً وأدباً. والحضارات تعمر بقدر قوة ركائزها وبقدر قابليتها وقدرتها على الاستجابة لمتطلبات الحياة المتغيرة، دون أن تفقد شيئاً من أسسها ومبادئها الأصيلة.

أسس الحضارات

وأسس الحضارات أسس ثابتة، وأسس غير ثابتة، فالثابتة هي الأصول، وغير الثابتة هي الفروع، والفروع تعيش بما تعطيه لها الجذور أو الأصول، فإن أمسكت الأصول عن العطاء ذبلت الفروع، ولكن ذبول الفروع لا يعني ذبول أو فساد الأصول، بينما فساد الأصول يعني بالحتم فساد الفروع.

وقد تفسد الأصول لضعف في تركيبها وطبيعتها وقد تفسد، أو بمعنى أصح تتوقف عن العطاء إلى الفروع بسبب الإهمال وعدم تعهدها من ذوي الاختصاص بالرعاية اللازمة، وشاهد ذلك كثير في الواقع المعاش.

وخلاصة القول: إن الاهتمام بالتراث، لا يكون ـ كما يعتقد البعض ـ بحثاً عن كنز توجد فيه حضارة متكاملة تصلح بحالتها الأولى التي وجدناها عليها للتطبيق في عصرنا هذا، وإنما يكون بغرض البحث عن مبادىء وأسس نهتدي بها في محاولة بناء

حضارة جديدة تنضبط بضوابط أصيلة.

ـ **والأصول نوعان**: نوع جامد يتطلب التقليد الحرفي، ولا يصلح إلا لمجتمع وزمان معينين رغم ادعاء دعاته لعمومية صلاحيته، ونوع يطلب ويحث على التطوير والتجديد، ويحمل في طبيعته هذه الصلاحية للتطبيق في كل المجتمعات والعصور. والنوع الثاني من الأصول قد يحتمل التجديد في كل جوانبه، وقد يقتصر التجديد فيه على جانب أو جزء منه، وعدم التجديد في الأجزاء الأخرى لا يعني دائماً أنها لا تعتمد في طبيعتها ومَبادئها على ما يقبله العقل، أو هي مناقضة له، وإن كانت في بعض مبادئها تعلو على العقل، فلا يستطيع الوصول إليها لقصر باع العقل، وليس لنقص في هذه المبادىء.

والحديث هنا يدور حول التراث الإسلامي وما يموج به العالم الإسلامي اليوم من تيارات واتجاهات فكرية ودينية، يهمنا منها هنا ما يدور حول موقف الاتجاهات المختلفة من التراث الإسلامي فهي بين مناد للأخذ به دون أدنى تغيير ومناد بتركه كلية، واللجوء إلى أحضان حضارة حديثة غريبة، وهذان الطرفان المتناقضان في موقفيهما لا يمثلان وزناً كبيراً، بينما الاتجاهات التي تقع بينهما وتختلف فيما بينها في درجة الأخذ والترك من التراث هي التي لها أثر كبير في تحديد مستقبل هذه الأمة الإسلامية، والحقيقة التي أريد أن أذكرها منذ البداية هي أن الإسلام قرآن وسنة واجتهاد، والقرآن والسنة تؤخذ كلها أو تترك كلها دون تجزئة لأنها تمثل الأصل للتراث الإسلامي، أما الاجتهاد فهو في الفروع التي تقبل التجزئة والاجتهاد والتغيير والتطوير بشرط ألا يتناقض الناتج مع الأصل في القرآن والسنة، والسبب في أن الاجتهاد قابل للتجزئة هو أنه من صنع بشر يجوز عليهم الخطأ والنسيان، أما القرآن والسنة فمصدرهما إلهي يتعالى عن القصور والخطأ، فلا يسوغ لبشر أن يتدخل فيما لم يكن له في خلقه دخل، وهذا أمر منطقي.

إذاً ففي التراث الإسلامي فروع قابلة للتجزئة والزيادة والتطوير صنعها بشر مثلنا عاشوا في ظروف اجتماعية معينة، نهلوا من المصدر الثابت وأسسوا لنا حضارة متكاملة الأطراف على قدر ما وفقوا إليه، فقد نحتاج إليها اليوم كلها، أو نحتاج إلى بعضها، وقد نضيف إليها فروعاً أخرى تتطلبها ظروفنا الاجتماعية المعاصرة التي تختلف بالتأكيد في كثير من جوانبها عن الظروف التي عاش فيها سلفنا، فتصبح إضافاتنا حلولاً قد تستفيد منها الأجيال القادمة.

وهذه الإضافات التي يضيفها جيل من الأجيال إلى التراث عن طريق الاهتداء

بالأصول وتطبيق مبدأ الاجتهاد هي واجب كل جيل في هذه الأمة وفي غيرها من الأمم، فسوف تسأل أجيال قادمة عما أضفناه وما حققناه، وإلى أي مدى أسهمنا في إثراء تراثنا، ويكون الحكم علينا إما مقلدون كسالى لم نضف شيئاً تطلبته ظروف عصرنا، وإما ملتزمون مجددون اجتهدنا في إثراء تراثنا بحلول لما فرضته علينا متطلبات حياتنا.

مفهوم التقليد

إن التقليد إذا فهم على أنه أخذ لكل الماضي والنظر إليه نظرة الكفاية والاستغناء عن غيره، ويبحث فيه عن الحل الناجع لكل ما نحتاجه اليوم كان ضرباً من التناقض المنطقي مع الواقع والعقل ومخالفة لمعاني التفكر والنظر التي أمرنا بها الله ـ تعالى ـ في القرآن الكريم، وفي السنة المطهرة.

والتقليد نوعان: تقليد على جهل ـ وتقليد على علم

والنوع الأول مرفوض من الإسلام، وقد كانت أول خطوة في المنهج الاسلامي هي هدم هذا النوع من التقليد الذي كان ملة العرب قبل الإسلام في تقليد ما وجدوا عليه آباءهم دون أدنى محاولة للتفكير في مدى صحة ما يعتقدون، ويقلدون، والآيات الكريمة التي وردت في هذا المضمار كثيرة يذكر بعضها في موضع آخر من هذا البحث إن شاء الله.

أما النوع الثاني: أي التقليد على علم فهو التقليد الذي تسير عليه غالبية السلف وهو تقليد المنهج الإسلامي الذي تأسس ونبع من العلم الإلهي.

والتقليد على علم يحتم تحصيل العلم واستيعاب جميع مراحل تطوره ويسمح بالتجديد المستمر المستنير الذي شرعت له طرق ومناهج إسلامية أشهرها الاجتهاد، وتلك ميزة خاصة يتميز بها تقليد المنهج الإلهي ويفتقدها كل منهج بشري.

«والتقليد» يتفق مع «الاقتداء» في المعنى، لأن الاقتداء ليس إلا محاولةً لتقليد القدوة، وهذا يعني وجود نوعين من الاقتداء أحدهما على اقتداء شيء مبني على جهل، واقتداء حسن مبني على علم، وكما أن التقليد يكون سيئاً إذا كان المقلَّد سيئاً، فكذلك يكون الاقتداء ذمياً إذا كانت القدوة ذميمة، ولذلك كان النص دائماً على القدوة الحسنة أي الأسوة الحسنة، كما ورد في قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ (سورة الأحزاب (33) آية: 31).

ولا فرق من ناحية اللغة بين التقليد والاقتداء رغم ما أصاب كلمة «التقليد» من سوء فهم يقصرها على معناها السلبي، أما المدلول الثقافي أو الاصطلاحي لكلمة التقليد فيعني إما تقليد شيء أصيل أو تقليد شيء غريب، والناس مختلفون في درجات تقليدهم بينهما.

التقليد والتجديد

اذكر هنا بما كتبه الدكتور زكي نجيب محمود ـ أحد كبار الفلاسفة العرب المعاصرين إن لم يكن أكبرهم علماً وأكثرهم شهرة ـ في كتابه الذي يحمل عنوان «مجتمع جديد أو الكارثة»(1).

والذي يؤكد فيه من البداية حتى النهاية على أهمية التعقل (والتوضع) التي تعنيها الوضعية المنطقية فهو يرى في العقل والواقع وحدهما أساس ومقياس التقدم العلمي، وهذا التقدم العلمي الذي ينادي به وإليه في كل مؤلفاته الفلسفية تقريباً، أذكر منها: «خرافة الميتافيزيقا»(2) و «ثقافتنا في مواجهة العصر»(3)، و«مجتمع جديد أو الكارثة». والتقدم العلمي عنده يسمو على كل تقدم ويرى فيه تقدماً في شتى مجالات الحياة، أو هي متعلقة به ومتسببة عنه.

فلنتأمل معاً المقصود بعبارة «مجتمع جديد» هل تعني جدة الشيء هنا اختراعه من عدم، أم أنه كان قديماً ثم تجدد بفعل فاعل؟ الاحتمال الأول واضح الاستحالة.. أما الثاني يعني أن المجتمع الجديد يبني على أسس كانت موجودة من قبل، وهذه الأسس يكون وجودها القديم في نفس المجتمع الذي يراد تجديده، لأنها لو كانت في مجتمع غيره لكان أولى أن نطلق على المجتمع الذي نقصده «مجتمع آخر» وليس «مجتمع جديد» وكان المقصود بالجديد هنا قياساً على «ثوب جديد» أي: ثوب آخر لم يستعمل من قبل، ولا تكون علاقة بين القديم والجديد.. أما أن يقصد بمجتمع جديد مجتمع مبني على فكر قديم وفكر مستعار من مجتمعات أخرى فلا يكون هذا المجتمع جديداً، لأن جزءاً منه قديم كان موجوداً في المجتمع قبل أن تبدأ محاولة التجديد، والجزء الآخر مستعار من مجتمع غريب وهو ليس جديداً، لأنه معاش في ذلك المجتمع الغريب.

والمجددون في الإسلام ما كانوا ليستحقوا هذا الوصف لولا أنهم أرادوا إحياء

---

(1) الكتاب المذكور نشرته دار الشروق/ بيروت 1401 هـ ـ 1981 م/ ط/2.

(2) الكتاب المذكور نشرته دار الشروق ـ بيروت ـ 1953 م ط/2.

(3) الكتاب المذكور نشرته دار الشروق ـ بيروت 1402 هـ/1982 م ط/ 3 ..

الدين، لأن الدين الإسلامي جديد دائماً، وهذه الجدة الدائمة تتأسس على أن مصدره الإلهي أخبر بذلك في قوله تعالى: ﴿اليوم أتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ فالإسلام إذن هو تمام النعمة التي أنعم الله بها علينا وارتضاها لنا . إذن فالتجديد لا يكون إلا في إطار الإسلام ، وما عدا ذلك فهو تغريب وليس تجديد .

فتجديد مجتمع لا بد من أن يتأسس على تراثه القديم، وهكذا يكون التجديد تأصيلاً، والتأصيل هو نوع من التقليد للأصل، والأصل الذي هو التراث فيه جذور وفروع أي: أصل وفروع، وتختلف أصول الثقافات (التراث) حسب مصدرها، فإن كان المصدر إلهياً كان المصدر كلا متكاملاً لا يقبل التجزء، فإما أن يؤخذ كله أو يترك كله. . وأما إذا كان مصدره عقلاً بشرياً فلا يكون كلا متكاملاً لتأثر العقل البشري بتغيرات الظروف، فيختلف أو يتناقض بتأثيرها، وهذا يسبب جواز تجزئته، وإمكان الأخذ ببعض ما فيه وترك الآخر، أي: يتفق إذن مع الفروع من حيث القابلية للتجزيء.

والحضارات لا تقوم على أسس مكونة من أجزاء متغايرة مختلفة، ولكنها تؤسس على أصل متكامل، متناسقة أجزاؤه، وهذا ما يجعل بناء حضارة متكاملة مستحيلاً في مجتمعات تريد التطور على أسس جمعت أجزاؤها من مصادر مختلفة، أو أخذت بكاملها من مجتمع آخر، ويبدو أن هذا هو السبب الذي جعل المؤرخ الانجليزي أرنولد توينبي يقرر أن الحضارات لا يمكن أن يؤخذ منها جزء ويترك جزء آخر، بل لا بد من أخذها كلية أو تركها كلية ـ كما سبق ذكره ـ . وهذا القول غير صحيح، لأن الغرب لم يأخذ الحضارة الإسلامية كلها بل أخذ منها ما كان يحتاجه وظن فيه خيره، وترك أهم أجزائها أي: الأصل والمصدر الأصيل لتلك الحضارة وهو الإسلام. ويبدو أنه يعني بذلك أن الشرق لا بد له من الأخذ بالحضارة الغربية كلية.

وخلاصة القول أن التجديد لا يخلو من التقليد، والتقليد نوعان: تقليد كلي وتقليد جزئي. فالتقليد الكلي يعني الأخذ بالمصدر والفروع بالكامل، أما التقليد الجزئي فهو أخذ بالمصدر كاملاً، وأما الفروع فيؤخذ منها ما يلزم ويترك الباقي، لأن الفروع تتأثر في تكوينها بالظروف الخارجية المتعلقة بزمان ومكان معينين، فإذا اختلفا وجب ما يتعلق بهما، ولأن الزمان والمكان يتغيران دائماً، أصبح التقليد الكلي مستحيلاً، أما التقليد الجزئي فهو الذي يفتح الباب للتجديد، والتجديد لا يكون سوى بالمعنى الذي سبق ذكره، أي: بالارتكاز على أصل أصيل غير مستعار، ولأن غير

ذلك لا يكون سوى تقليداً كلياً وهو محال، سواء كان تقليداً للسلف أو تقليداً للغير، فاستحالة تقليد القديم ناتجة عن اختلاف الزمان وتغير الظروف والمشكلات، واستحالة تقليد الغير كلية، تأتي من أن ما يتعهده الغير ويعيش به يطوره بما يناسب ظروفه ويتفق مع طبيعته واحتياجاته وثقافته وعقيدته، وكل هذا يختلف من مجتمع إلى آخر ويجعل اختيار مجتمع ما يناسبه من ثقافة مجتمع آخر أمراً غاية في الصعوبة.

إن التجديد هو تقليد جزئي يتيح للمقلد الأخذ بما هو أفضل، سواء من تراثه أو مما يحصل عليه من الغير، ويتفق مع ثقافته وعقيدته، فالأخذ عن الغير هو إذن تقليد لهذا الغير، والمقصود هنا توضيح بعض الاتهامات التي توجه إلى الاتجاه المحافظ الذي يريد الاحتفاظ بتراثه، ولا يستبدله بثقافة غريبة، فإن هذا الاتجاه يطلق عليه المناهضون له من المغربين صفة التقليد ويسمونهم «مقلدون»، وكأن من يرى طرح التراث جانباً والأخذ عن الغير المتقدم علمياً لا يستحق أن يوصف بأنه مقلد. فالتقليد إذاً فهم الفهم الصحيح، وجاء بعد اختيار دقيق لصلاحيته وتناسبه مع المجتمع لم يكن مضراً للمجتمع المقلد.. أما التقليد الأعمى لثقافة ما سواء كانت في نفس المجتمع أو في مجتمع آخر فهي مرفوضة رفضاً تاماً من الإسلام. فقد جاء الإسلام لينهي عن تقليد الجهالات التي كانت سائدة قبل بزوغ فجره مثل عبادة الأصنام ووأد البنات وإهانة المرأة، واسترقاق الناس دون حق إلى آخر ذلك من تناول المسكرات، والاعتماد على القوة في السطو، والتسلط على من هم أضعف، ولكنه احتفظ ببعض الصفات التي ورثها العرب عن أسلافهم قبل الإسلام، مثل: كرم الضيافة والشجاعة، وشجع على الكسب الحلال من التجارة، وأباح ما لذ وطاب من الأطعمة، وحرم الفاسد منها واعترف للمرأة طفلة وسيدة بحقها في الحياة الكريمة، وبما يتناسب مع ما خلقها الله له من وظيفة في الحياة، ولم يحرم الرق في حدود الإنسانية، وحبب في عتقهم **﴿فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً ذا مقربة أو مسكيناً ذا متربة ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة﴾**.

فكما لم يرفض الإسلام كل ما وجده لم يقبله ـ أيضاً ـ على علاته، ورفض الإسلام للتقليد الأعمى واضح بين في كتاب الله العزيز **﴿قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا...﴾** (سورة يونس (10) آية: 78).

ويرفض الإسلام الاحتجاج بما كان يفعله الآباء على صحة ما يفعله الأبناء من

---

(4) سورة البلد (90)/ 11 - 17.

التقليد الأعمى، اقرأ قوله تعالى: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (سورة الأعراف (7) آية: 28).

فالقرآن الكريم مليء بالآيات التي تنهي عن التقليد الأعمى والافتراء على الله بهدف تبرير الأخطاء التي يرتكبها الفرد.

التقليد والتفكير

يستخدم التقليد في المساجلات العلمية مقابلاً للتفكير، فيقسم بعض المفكرين القوم إلى مقلدين ومفكرين، ويطلقون على الفريق الأول اسم (المحافظون)، وعلى الفريق الثاني (المجددون). وهذا التقسيم يوحي بأن المقلدين أو المحافظين لا يفكرون على الإطلاق، وأنهم يلتصقون بالتراث ويرون فيه كل الحلول لمشكلات عصرنا، فهم لا يحتاجون إلى التفكير في حل المشكلات، بل فقط عليهم أن يبحثوا في الكتب الصفراء عن الحلول التي يعتقدون. وجودها كاملة هناك، فإذا كان هذا الفهم فهماً صحيحاً ترتب على ذلك أن المفكرين أي: المجددين يرفضون التراث كلية، ويعتمدون على تفكيرهم وحدهم في إيجاد الحلول لمشكلات مجتمعنا المعاصر، وهذا التصور خاطىء في كلتا الحالين، أي: ما يفهم من عمل المقلدين وعمل المفكرين، وذلك لأسباب منها: ـ

أولاً: أن المقلدين بهذا الفهم غير موجودين بالمرة في العالم الإسلامي. وأن هذا اتهام باطل يراد به الإساءة إلى الملتزمين بالعقيدة السلفية.

ثانياً: أن المقلدين الموجودين لا بد لهم من التفكير والاجتهاد في إيجاد حل لمشكلات مجتمعنا الإسلامي في حدود ما رسمه الشرع، وهذا عمل أصعب من التقليد، ويحتاج إلى تفكير وتأمل وتقليب الأمور على كل وجه.

ثالثاً: أن من يسموا مفكرين أو مجددين إذا كانوا لا يرون في التراث كله شيئاً نافعاً لحياتنا ومجتمعنا المعاصر، ويتركونه جانباً بسبب هذا الاعتقاد ويحاولون جلب ثقافة غربية يظنون فيها وجود حلول نافعة، فهم مقلدون، مخطئون في تقليدهم، أي: إذا أرادوا أن يلتزموا بما هو صالح من التراث ويضيفون إلى ذلك تجارب الأمم الأخرى، فهم مفكرون ومقلدون في نفس الوقت، ولا يبقى بينهم وبين من يسموا بالمقلدين أو بالمحافظين فارقاً كبيراً، سوى في درجة الالتزام بالتراث.

رابعاً: وكما أن التقليد الأعمى لما في التراث مرفوض، فإن التقليد الأعمى للغير أولى بالرفض.

ونستخلص من ذلك أن التقليد والتفكير النافعين لا يتناقضان، بل يكمل أحدهما الآخر ويكون الناتج هو التجديد. فالتقليد المفيد إذن هو التقليد الجزئي الذي يفرض على صاحبه التفكير الذي هو سبيل اختيار الصالح ونبذ الطالح، مما هو موروث وما هو مكتسب في مجتمعنا أو من مجتمع آخر، وإذا كان التقليد تقليد قوم فكروا وكان التفكير واجباً عليهم كما هو في العقيدة الإسلامية، كان تقليدهم التزاماً بالتفكير، وتحتم علينا أن نفكر لأن من نقلدهم كان التفكير واجباً عليهم وقد حثوا عليه.

وإذا تأملنا معنى التفكير، وجدنا أن التفكير هو إعمال العقل في البحث عن شيء غير موجود أي: لا يعلمه المفكر، فالتفكير دليل على نقص في العلم، وهو الطريق إلى محاولة سد هذا النقص، فإذا كان التفكير هو أخص خصائص الإنسان الذي ميزه الله به عن سائر مخلوقاته، فمعنى ذلك أن علم الإنسان ناقص بطبعه، وعلم الإنسان لا يكتمل بالتفكير، وإلا وصل الإنسان إلى مرحلة لم يحتج فيها إلى تفكير أبداً، أي: ينعدم فيها التفكير، وهذا محال. إذن تفكير الإنسان محدود وعلمه ناقص باستمرار، وحدود التفكير على نوعين: ـ

أولاً: حدود طبيعية أو خلقية على الأصح، ترجع إلى محدودية عقل البشر، وارتباط فكره بمعطيات طبيعية معينة.

ثانياً: حدود دينية ترجع إلى مصدر أعلى من الطبيعة والمؤثرات الأخرى.

فالتفكير المحدود بضوابط خَلْقية (طبيعية) فقط تنعكس فيه الطبيعة البشرية في كل جوانبها، بالإضافة إلى طبيعة المفكر وميوله، والظروف التي أثرت وتؤثر في حياته، وقد يغلب جانب من الجوانب من طبيعته على جانب آخر، وهذا ما نراه في المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة، نجدهما بين مثالي مغال في الخيال وواقعي مغال في التمسك والاعتماد على الحس، بين روحي مغالى في التجرد والتصوف، ومادي مغال في الانشغال بالحياة. الدنيا، بين جماعي مغال في الشيوع، وفردي مغال في الأنانية، الكل ينشد سعادة الدنيا ويتصورها مرة في هذا الجانب ومرة في الجانب الآخر، وهذا النوع من التفكير يصدر عن عقل بشر، وقد يصل إلى أقصى حدود طاقته في التفكير، ولكنه يبقى محدودا بتلك الحدود التي تشكل مادة فكره، متأثراً بكل ما يحيط به من مؤثرات وأحداث وحاجات وميول، كلها متعلقة بالعالم الخارجي.

والاختلاف هو الصفة المميزة للفكر البشري حتى لو اتفقت وتشابهت الظروف، فإن أثرها على الفرد يختلف باختلاف الأفراد، فقد تكون ضائقة مالية سبباً في انكسار وانتحار إنسان، وقد تكون سبباً في تفوقه على الآخرين إذا ركز كل همه في تخطي تلك الضائقة، وقد تؤدي ظروف معينة إلى إحداث أثر معين في وقت معين ثم تؤدي نفس الظروف الأثر العكسي في زمن آخر، وقد يؤثر تفكير مفكر واحد على مجتمع أو مجتمعات بأكملها، ويصبح معياراً لقيمها وسلوكها، ولكن من المؤكد والمتفق عليه من جميع المفكرين أن أكثر المذاهب والنظريات الفكرية تظل في حدود زمان ومكان معينين، تتغير بمجيء دورة زمنية أخرى تثبت عدم صحة أو جدوى تلك النظرية، ولا يقتصر الاختلاف كصفة مميزة للفكر البشري على عامل الزمان أو المكان، أي: اختلاف العصور والمجتمعات، أو اختلاف الأفراد، بل من المعروف أنه يختلف فكر الإنسان نفسه في مراحل تطوره المختلفة التي يجد في كل مرحلة منها فهماً جديداً للأمور التي قد تكون قديمة، والأكثر من ذلك أن الاختلاف في الفكر البشري أو في فكر إنسان ما، لا يكون فقط بفعل تغير العصور أو المجتمعات أو حتى مراحل العمر، بل إن الإنسان عادة ما يقول ما يرجح فقط، وليس كل ما يقول به الإنسان هو قاطع واضح اليقين عنده، لأن عملية التفكير في حد ذاتها ليست سوى صراع أو جدال بين أفكار أو احتمالات مختلفة حول موضوع معين، وتكون نتيجة هذا الصراع هو انتصار رأي معين ورجحانه على الآخر، فتكون درجة صحة النتيجة هي مدى تفوق هذا الرأي على الآخر، أي: أن نسبة اليقين في تلك النتيجة هي جزئية، والسبب في أن ما نقول به نتيجة علمية فكرية يبدو بعد ذلك كأنه واضح الدلالة، ويقيني هو أن الحجج الضعيفة التي هزمت أمام الحجج اقوى أو الأكثر تنزوي وتختفي من الذاكرة مع الوقت، ويساعد على سرعة هذا الانزواء والاختفاء ميل الإنسان بطبعه إلى الوصول إلى حقيقة تطمئن لها نفسه، ويعتقد أنه قد وصل إليها بمجهوده الفكري المستقل.

وهذا يوضح لنا السبب في أن المذاهب الفكرية التي بنيت على عمليات فكرية تمر بالمراحل التي سبق ذكرها تظل إلى الأبد نسبية مهما بلغت قوتها ودقة حججها.

أما النوع الثاني من التفكير أقصد التفكير المحدود بضوابط دينية أي: التفكير الديني، فينقسم تبعاً لطبيعة الدين الذي ينضبط الفكر بضوابطه إلى قسمين: ـ

الأول: تفكير محدود بضوابط دينية تختص بجانب واحد من جوانب حياة الانسان المادية أو الروحية أو العقلية.

الثاني: تفكير محدود بضوابط دينية تشمل كل جوانب حياة الإنسان المادية والروحية والعقلية.

ومن الواضح أن النوع الثاني هو أصلح للإنسان من الأول، الذي يقترب من التفكير البشري غير المحدود بضوابط دينية.

والمفكر بناء على هذا التقسيم هو أحد اثنين:

1 ـ مفكر ملحد 2 ـ مفكر متدين.

والمفكر المتدين هو إما أن يكون متديناً بدين يرشّد جانباً واحداً من حياته فقط، أو أنه متدين بدين ينظم ويرشد كل جوانب حياته.

والنوع الأول لا بد له من الاستعانة بمصدر آخر غير الدين في ترشيد الجوانب التي لا يتناولها الدين بالترشيد، فهو إذن يعتمد على مصدرين مختلفين في طبيعتهما، فطبيعة المصدر الديني إلهية، والمصدر الآخر وهو العقل، بشرية، وإذا كانت طبيعة المصادر مختلفة اختلفت النتائج أي الفروع أو تناقضت ووجب البحث عن مصدر ثالث لترجيح أحدهما على الآخر، وإيجاد حل وسط يرتفع به التناقض بين الدين في جانب، والعقل البشري في جانب آخر.

والسؤال من أين لنا بهذا الحكم الذي ينتظر منه رفع التناقض بين الدين والعقل، فلا حل إذن سوى أن نغلب الدين على العقل، فيكون الدين طرفاً وحكماً في النزاع، أو أن نغلب العقل ويكون العقل ـ أيضاً ـ طرفاً وحكماً في النزاع. والاحتمال الأول مستحيل لأننا إذا غلبنا جانب الدين على العقل كان لا بد لنا من أن نجد في الدين إجابات على كل مشكلات الحياة في شتى المجالات، فإذا كان الدين قاصراً أصلاً على تنظيم جانب واحد من جوانب الحياة، فيكون تغليب الدين على العقل مستحيلاً لقصور الدين عن سد الاحتياجات البشرية.. أما الاحتمال الثاني وهو تغليب العقل على الدين، ففضلاً على أنه يعني إلغاء الدين أو اختفاءه التدريجي من كل جوانب الحياة، هو اعتماد على مصدر غير ثابت يختلف ويتناقض مع نفسه في الزمان والمكان والفرد. والمثال الحي لذلك هو المجتمعات النصرانية العصرانية، والتي أدى فيها هذا الاتجاه إلى انتشار الإلحاد والانحطاط الخلقي، كما يشهد بذلك هـ. كونج في كتابه «المسيحية وديانات العالم»[5].

---

(5) الكتاب المذكور ـ ميونيخ 1984 م ص 91 (بالألمانية) H.Kung: Christentum und Weltreligionen, 91. انظر أيضاً: مجلة عالم الكتب، المجلد السابع العدد الأول 1406 هـ ص 79.

أما المفكر الذي يدين بدين شمل ترشيده كل جوانب الحياة من روحية وعقلية ومادية هو مفكر يتحرك في إيمانه وعمله وفكره داخل إطار شامل متناسق لا يتناقض فيه جانب مع جانب آخر، وهذا ما يسمى بالشمول والتوازن في التصور الديني الذي يجعل للعقل مكانته الرفيعة، ويقدره حق قدره فيعتبره كمال المخلوق وأداته في تحصيل العلم النافع، ويجعل للعقل مصدراً أعلى ينهل منه ويسترشد بهديه، ويجعله شريكاً في ذلك للروح والجسد وليس منافساً لهما، فإذا اتحد مصدر العقل والروح والجسد، رفع التناقض بينهم وعمل الجميع من مصدر واحد إلى هدف واحد وهو إسعاد الإنسان في دينه ودنياه. ويكون نتاج فكر هذا النوع من المفكرين متوازن فلا يغلب فيه جانب على جانب آخر، وهو ـ أيضاً ـ أقرب إلى الواقعية لأنه يعترف لكل جانب من جوانب الحياة بحقه وقدره.

التقليد والاهتداء

التقليد لا يكون إلا في المواقف المتفقة تماماً شكلاً وموضوعاً، وهذا الاتفاق التام نادر الحدوث، لأن المواقف والمشكلات التي يراد لها حل عن طريق التقليد ترتبط دائماً بزمان ومكان وملابسات تختلف عادة عن زمان ومكان وملابسات الوقت الأول الذي يراد تقليده، إذن التقليد التام يكاد يكون مستحيلاً لأنه يشترط التطابق التام الذي يندر أن يحدث في زمان ومكان وملابسات مختلفة.

ولكن ما يمكن استخدامه هنا هو ما يسمى «بالاهتداء»، والذي يعني تبني المنهج الذي سار عليه السلف في حل مشكلة مشابهة، وبعبارة أخرى:

الاهتداء بطرق معالجتهم لأمر نعيش ما يشبهه ويتفق معه في بعض الوجوه، وهذا يتضمن الالتزام بالمبادىء والمنطلقات والضوابط التي التزموا بها في مواجهتهم لمشكلات عصرهم ثم نكمل الطريق مسترشدين بما يتفق مع الواقع المعاش في الحاضر، وملابساته وآلة استخلاص المنهج هي العقل والنظر التي هي شرط الاهتداء.

وكثيراً ما يقع الخلط بين مفهومي «التقليد» و«الاهتداء» ، فنجد بعض من يريدون الالتزام بالمنهج الإسلامي يفهمون الالتزام بمعنى التقليد الحرفي، إن صح هذا التعبير، وكثير ممن يعارضون الاتجاه السلفي الإسلامي يتهمون السلفيين بالتقليد الأعمى أو الحرفي، بينما الحقيقة غير ذلك، فغالبية السلفيين يقصدون بالالتزام الاهتداء بهدى المنهج الإسلامي.

المبحث الثاني: تحليلات

رأي في التراث

إننا اليوم نعيش في مجتمع محاط بظروف لم يعرفها سلفنا، وتواجهنا مشكلات تتفق أو تختلف مع ما واجهوه في عصورهم الغابرة، فإذا اتفقت استطعنا القياس، وإذا اختلفت وجب علينا الاجتهاد. وباختلاف الاجتهادات تتنوع طرق الحل ويثري التراث بالاختلافات التي هي لا تصل إلى حد التناقضات، وهنا تكمن عظمة الشريعة الإسلامية ومقدرة الفكر الإسلامي الأصيل المرن في آن واحد.

أما أن نرد كل شيء برمته إلى ما جاء في التراث، أو البحث عن حلول صالحة لواقعنا المعاصر في كتبنا القديمة فهو فضلاً عن أنه ضرب من العبث فهو لم يرد على لسان أحد من السلف الصالح.

وهو ضرب من العبث لأنه: أولاً: لن يأتينا بحل كاف شاف. ثانياً: يسيء إلى مكانة الشريعة الإسلامية كلها فضلاً عن أنه يخالفها بل ويسلّم سلاحاً ضدها لمن يترقب ويتلمس إلى هدمها كل سبيل.

إن الحضارات لا توهب ولا تؤخذ بأكملها عن الآخرين، ولكنها تبنى في إطار زماني ومكاني وتتطور وتتجدد حسب معطيات الظروف المحيطة بها، وقدر الجهد والاجتهاد الذي يبذله أبناؤها.

فليس صحيحاً ما ادعاه المؤرخ الانكليزي المعروف «أرنولد توينبي»: من أن الحضارات تؤخذ كلها أو تترك كلها(6): والدليل على ذلك أن الغرب قد أخذ عن الحضارة الإسلامية الكثير وتأثر بها تأثراً جذرياً، ولكنه لم يأخذها كلية وإلا لدخلوا في الإسلام جميعاً وأصبحت أوروبا كلها مسلمة، والواقع يدل على عكس ذلك. وفي هذا رد على الاتجاه الفكري الذي ظهر في هذا القرن في بعض مجتمعاتنا الإسلامية والذي ينادي بتقليد الغرب، وتبني حضارتهم تبنياً كاملاً ويسمون ذلك تطوراً وتحضراً.

إن السبب الذي دفعني إلى القول بأن النظر إلى مجتمعنا المعاصر بمنظار الماضي والاعتقاد بأن التراث فيه الحل لكل مشكلاتنا وليس علينا سوى الرجوع بالحاضر إلى

---

(6) انظر: الإسلام والغرب والمستقبل - أرنولد توينبي - الترجمة العربية د. نبيل صبحي - بدون بيانات نشر - ص 23.

الماضي ضرب من العبث والتناقض هو نفس السبب الذي يدفعني إلى القول بأن الأخذ بالحضارة الغربية المعاصرة بكل ما فيها هو أبلغ في درجات العبث والخطأ، ولا يرقى على دفن الرأس في الرمال أمام مشاق وأحب البناء والتطوير لمجتمع أصيل ومعاصر في آن واحد، وهو تقليد أضل من الهروب إلى التقليد الحرفي للتراث، لأن تقليد التراث حتى وإن كان حرفياً فهو على أقل تقدير تقليد لشيء أصيل بالنسبة إلينا أقرب إلى تكوين شخصيته من ثقافة غريبة كلية عنا، ليس فيها من الأصالة شيء قط، لا في أصوله ولا في فروعه.

قضية أصالة الثقافة الغربية ·

أصالة الثقافة الغربية أمر مشكوك فيه، أقصد أصالتها بالنسبة للغربيين، لأنه أخذ معظمها عن ثقافات أخرى، وكان طوال فترة طويلة من الزمن تكاد تنعدم فيه الثقافة الأصيلة تماماً وخاصة الثقافة المرتبطة بالدين، وتشهد بذلك العصور ما قبل الوسطى، والتي تسمى بعصر الآباء وعصر الظلام وقبل تلك العصور كانت عصور فيها نوع من الثقافة الوثنية المخلوطة بتصورات دينية مهجنة تختلط فيها بقايا تصورات يونانية بعناصر هندية وفارسية ومصرية، وهي الفترة التي تسمى بالعصور الهيلينية، والتي امتدت منذ دخول الاسكندر الأكبر إلى الشرق 323 ق.م حتى دخول القيصر الروماني قسطنطين في الدين المسيحي، واعتباره هذا الدين ديناً للدولة منذ (306 م ـ 337 م) وقد أعقب تلك الفترة هجوم شرس على كل الأفكار الفلسفية، حتى أغلقت آخر مدارس الفلسفة في هذه الامبراطورية الرومانية في عام 529 م على يد القيصر «يوستينوس»، وسيطر رجال الكنيسة على كل الأمور الدينية والدنيوية، فساد الظلام الفكري والديني معاً ، وبقي الحال على هذا حتى جاءت الاحتكاكات الثقافية الأولى مع الفكر الإسلامي، وقد يستثني بعض المؤرخين للفكر الأوروبي الفيلسوف أوريجين الذي عاش في القرن التاسع الميلادي، ولكن أثر فكر هذا الفيلسوف لم يستمر طويلاً حتى جاء القديس «أنسلم» (1109 م) وبدأت بفكر هذا القديس العصور الوسطى التي انتقل فيها الفكر الإسلامي إلى الغرب. وكما هو معروف لدارس تاريخ الفكر الغربي، فإن أوروبا قد عرفت معظم ما في ثقافتها من أصول يونانية عن طريق الترجمة من العربية التي كان العرب قد نقلوها من اليونانية وغيرها إلى العربية إبان الخلافة العباسية.

ويتفق الجميع على أن ما نقله الغرب من الفكر اليوناني بتوسط اللغة العربية لم يكن يونانياً خالصاً، بل كانت فيه إضافات وتصحيحات عربية الأصل، أي: غريبة

بالنسبة إلى أوروبا، ودون الإطالة في هذا الموضوع الذي فصلت الحديث عنه في بحث سابق، واستقيت المعلومات من مصادر عديدة عربية وغير عربية، أذكر منها «قصة الحضارة» تأليف «ول ديورانت»، وترجمها لفيف من المفكرين العرب، وصدرت عن جامعة الدول العربية في 28 جزء/ 14 مجلد ، وكذلك «حضارة العرب» تأليف «جوستاف لوبون» . ترجمة «عادل زعيتر» ، صدر عن دار إحياء التراث ببيروت و«تاريخ العلم» تأليف جورج سارتون ، نقله إلى العربية لفيف من العلماء وصدر في دار المعارف بمصر (في 6 أجزاء) و«تراث الإسلام» تأليف شاخت وبوزورث ـ ترجمة لفيف من العلماء ، وصدر عن مؤسسة عالم المعرفة بالكويت ، وكذلك كتاب شمس الله تسطع على الغرب ـ الذي ترجم عنوانه خطأً إلى العربية حيث وضع المترجم كلمة «العرب» بدلاً من لفظ الجلالة ، و«جمال علي معطف القيصر» للمستشرقة زيجريد هونكة (باللغة الألمانية) .

مقياس الحضارات

إن الامم تتقدم بقدر ما تبذل من جهد، أي: بقدر عطائها وإسهامها في بناء الحضارة، وليس بقدر ولا بأصالة أو صحة ما ترثه عن سلفها.

إن تصرف الغرب بقدر كبير من الحكمة في القليل الذي ورثوه، والكثير الذي أخذوه عن غيرهم، رغم عدم الأصالة والكفاية في هذا وذاك، هو الذي وصّلهم إلى ما هم عليه، أما ما يخصنا فهو باتفاق الكل التفريط، والإهمال، والتكاسل عن مواصلة الاجتهاد، والانحراف عن الطريق الذي مهده لنا السلف الصالح، والانشغال بالحروب الداخلية، فكانت النتيجة هي تمكن الغرب منا، والتفوق علينا بأنه سبقنا إلى الاهتداء بمنهجنا، فأخذ ما وصل إليه سلفنا وبنى عليه حضارته.

لكن لنا أن نسأل عن المقياس الحقيقي الذي تحدد على ضوئه قيمة حضارة ما ويحكم بأنها حضارة حققت أهدافها؟. في رأيي: إن الحضارات تقاس بقدر شمولها لجوانب الحياة المختلفة وقدرتها على العطاء، فالحضارة التي تركز على تطوير جانب أو عدة جوانب من الحياة وتترك وتهمل جوانب أخرى لا يمكن أن تسمى حضارة حقيقية، والحضارة التي تقتصر على فئة معينة تحتكر كل ثمارها لنفسها، ولا تعطي ـ أيضاً ـ لا تكون حضارة حقيقية، ولنحاول الآن بعد أن نتفق على صحة هذا المقياس تقويم الحضارة الغربية ونطرح عليها أول سؤال، هل هي حضارة شاملة لكل جوانب الحياة

في المجتمع؟ الإجابة على هذا السؤال ليست بالعسيرة وإن كانت تستدرج وتغري بالتحيز والتحمس لها أو عليها، ولا أريد هنا أن أعدد مزاياها وعيوبها، وأسرد محاسن حضارتنا الإسلامية في مقابل ذلك، فلقد قيل وكتب في ذلك ما يزيد على الحاجة، وأقل ما يقال هو أن تلك الحضارة قد أصابت من التقدم العلمي والتقني ما لم يبلغه أي مجتمع إسلامي، وقد أدى ذلك إلى رفع مستوى المعيشة عندهم إلى حد تحلم به كثير من المجتمعات الأخرى، ولكنها لم تشمل جميع جوانب الحياة، فقد حظي الجانب العقلي والمادي بالنصيب الأكبر على حساب الجانب الروحي، فاختل التوازن في الإنسان الغربي، وأصبح مدفوعاً ومجبراً على السير في طريق محفوف بمخاطر كثيرة، وأصبح يفقد الأمل في النجاة إذا أصابه الفشل لأنه لا ينتظر عوناً من أحد، فيؤدي به ذلك إلى السقوط في المخدرات أو المسكرات أو إلى الانتحار في النهاية، وهذا ما يعترف به معظم مفكري الغرب، وليس هذا من باب الحسد أو محاولة للإقلال من شأن الحضارة الغربية، وما وصلت إليه من إنجازات علمية هائلة تستحق أن تدرس ويستفاد من صالحها، ويطرح طالحها، ولكن الواجب العلمي يحتم التنبيه إلى ما تخفيه هذه الحضارة التقنية من أزمات للإنسان المعاصر، وكذلك للمستقبل والتي ظهرت في السنوات الأخيرة بداياتها، ولا أريد هنا تكرار ما ذكر في مؤلفات أخرى حول تلك الحضارات، سواء باللغة العربية أو بلغات أجنبية، ولكني أريد إضافة إلى ذلك التذكير بالكوارث التي أصبحت شيئاً معهوداً في معظم النشرات الإخبارية وخاصة الغربية، وفي كل وسائل الاعلام، ولست بصدد الحديث هنا عن الكوارث الطبيعية مثل: الزلازل والبراكين والأعاصير الهوائية أو الثلجية أو الموجات الحارة أو الجفاف... الخ. ولكني قصدت الكوارث التي نتجت عن التقدم العلمي والتكنولوجي الصناعي وخاصة الكوارث النووية، وأشهرها كارثة تسرب الأشعة النووية من المفاعل الروسي «تشارنوبيل» الذي أدى إلى تلوث الهواء والأرض في كل البلاد الأوروبية، وما زالت آثاره الخطيرة تهدد حياة وصحة الكثير من البشر في أوروبا وغيرها من بلاد العالم الثالث الذي يستورد السلع الغذائية من الغرب مما جعل الرقابة على كل السلع المستوردة شيئاً ضرورياً، أو غير ذلك من كوارث الصناعات الكيماوية، وتلوث نهر الراين بألمانيا الغربية وسويسرا الذي أصبح ميتاً ولمدة عشر سنوات كما تقول الصحف الغربية، مثل مجلة «شبيجل» الألمانية الغربية، وغير ذلك الكثير.

والأهم أن الإنسان الغربي قد تغير ـ أيضاً ـ فلم يعد يهمه سوى الكسب المادي بالطرق المشروعة وغير المشروعة، بغض النظر عما يترتب على ذلك بالنسبة للآخرين،

ففضائح الغش في السلع الغذائية والمشروبات لا تكاد تخلو منها صحيفة يومية أو أسبوعية، وأشهرها حادث خلط زيت الزيتون الأسباني بنوع آخر من زيوت التشحيم والنظافة، والذي أدى إلى وفاة الكثيرين الذين زاد عددهم على المئات، وإصابة الألوف بأمراض خطيرة، وأحدثها محاولة تصدير لحوم وألبان ملوثة بالإشعاع النووي من ألمانيا الغربية إلى دول العالم الثالث والتي بلغ درجة تلوثها بالإشعاع النووي 5000 وحدة (بيكاريل) بينما الحد الأقصى المسموح به للإنسان (300 وحدة) كما جاء في جريدة الأهرام يوم الخميس 1407/8/3 هـ، ولن تنتهي هذه الكوارث الصناعية والبشرية طالما أن الإنسان المعاصر ينظر إلى الكسب المادي فحسب ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ (الرعد (13) الآية 11).

يبدو أن الإنسان المعاصر أصبح يغمض عينيه، ويدفن رأسه في الرمال حتى لا يضطر إلى المواجهة الصريحة مع العلم والتكنولوجيا، هذه المواجهة التي تفرض عليه التنازل عن كثير من الأشياء التي أصبحت عزيزة علينا وقد كانت من الكماليات وأصبحت من الضرورات، وكل ذلك بتأثير إيمان خفي بأن العلم قادر على تشخيص الداء وصنع الدواء، وأن العلم هو الخصم والحكم. وما كان للبشرية أن تصل إلى هذا الحد لو أنها أخذت إلى جانب التقدم العلمي بجانب القيم الخلقية الذي يقوّم كل اختراع ويضعه في ميزان مصلحة الإنسان بنظرة بعيدة المدى ترى المستقبل الإنساني قبل الحاضر.

وماذا عن مجتمعنا الإسلامي؟

هنا أرى دور مجتمعنا وثقافتنا في بناء الحضارة الإنسانية على هدي من الإسلام وتصوره الشامل لجميع جوانب الحياة ، فبما أن «الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها»، أصبح لزاماً علينا الإفادة قدر الإمكان من التقدم العلمي والتكنولوجي الذي أنجزه الغرب، وتسخيره لما ينفع الناس في دينهم ودنياهم، فيكون الأخذ بحكمة وليس التقليد، والحكمة تحتم النظر في الأمور واختيار الصالح منها الذي يتناسب مع ديننا وتربيتنا وتصوراتنا وطبيعتنا، ونتبذ الطالح منها الذي يتعارض مع كل ذلك ، ولا حرج أن نتعلم منهم ما يساعدنا على النهوض مما نحن فيه واللحاق بركب التقدم ، مؤسسين ذلك على قواعد ديننا الحنيف .

إن المجتمع الغربي عندما أراد أن يلحق بركب الحضارة الإنسانية وفي مقدمتها

الحضارة الإسلامية بعد أن فشل في تحطيمها عسكرياً بالحروب الصليبية وقبلها وبعدها عن طريق التنصير، ومحاولات التشنيع واختلاق الأباطيل، أقول عندما أراد أن ينهض من سباته الذي دام قروناً طويلة انكب على دراسة ما أنتجته الحضارة الإسلامية، وأخذ منها ما ظن فيه نفعاً وترك ما ظن فيه غير ذلك، وبنى هذه الحضارة التي نراها اليوم، ولأنها حضارة بنيت على تصورات بشرية، تأرجحت بين عقلانية خالصة ومادية خالصة، والسبب في ذلك هو أنهم كانوا قد أخذوا من الإسلام الجانب العقلي فقط، ولم يأخذوا بالأهم من ذلك وهو الجانب العقدي الذي يشمل الإيمان والعقل، فكان تقدمهم في اتجاه واحد، وفقدت بذلك التوازن والشمول وانحطت في الجانب الإيماني (الروحي) إلى المستوى الذي سبب ظهور الفلسفات الإلحادية في مجال الفكر والجفاف الروحي في مجال الحياة العامة وكانت حسنته الوحيدة هي التقدم العلمي والتكنولوجي الذي نشهده ونشهد أيضاً آثاره الإيجابية والسلبية إذا درسنا وفهمنا حقيقة الحياة الاجتماعية في الغرب. ولست هنا بصدد تعداد سلبياتها والإيماء بأن مجتمعاتنا تتفوق عليها في هذه الناحية، أو تلك، لتقر أعيننا، وتهدأ خواطرنا، بل إن الواقع أن مجتمعاتنا تذخر بسلبياتهم ومجتمعاتهم تذخر بإيجابياتنا، فنجد في كثير منهم الأمانة والصدق واحترام الآخرين وتقديرهم بقدرهم، وعدم التعدي على حقوق غيرهم، والوعي الثقافي، وحب تحصيل المعارف عن الشعوب الأخرى، والأخذ بما يفيد منها. وتراهم يحسنون الاستماع جادين في تحصيل العلم، إلى آخر ذلك من صفات حميدة، وكل هذه الصفات لم تكن فيهم قبل احتكاكهم بالحضارة الإسلامية، ويذكر أسامة بن منقذ في كتابيه «الاعتبار» وكتاب «العصا» الكثير عن أحوال الغربيين الاجتماعية والعلمية والعسكرية أثناء الحروب الصليبية(7).

ويقول جوستاف لوبون في كتابه «حضارة العرب»: «وظلت همجية أوروبا (زمناً طويلاً) عظيمة جداً من غير أن نشعر بها، ولم يبدو فيها بعض الميل إلى العلم إلا في القرن الحادي عشر، وفي القرن الثاني عشر من الميلاد على الخصوص، فلما ظهر فيها أناس رأوا أن يرفعوا أكفان الجهل الثقيل عنهم، ولّوا وجوههم شطر العرب الذين كانوا أئمة وحدهم(8).

---

(7) حقق أجزاء منها هـ. ديرنبرج - باريس 1886 م، وتوجد إقتباسات منها في كتاب: الحروب الصليبية من وجهة نظر عربية - فرانسيسكو جابريلي: وترجمته عن الإيطالية إلى الألمانية المستشرقة بربارا فون كالتنبورن - شتاتجاو - 1975 م، انظر ص 115 - 126.

(8) الكتاب المذكور (الترجمة العربية) ص 676.

ونحن المسلمين نعرف تماماً أن كل ما ذكر من صفات خلقية حميدة هي جزء من خلق المسلم صحيح العقيدة، ولنا في رسول الله قدوة حسنة والتقليد في هذا الباب ـ باب الخصال الحميدة ـ تقليد محمود، سواء كان ذلك تقليداً منهم لنا في الماضي أو العكس في الحاضر.

فعلينا أن نحاول الإفادة من التقدم العلمي الغربي ونعترف لهم بالسبق في هذا المجال، ولا يكون تقليدنا لهم في هذا المجال تقليداً سلبياً، أو نقلاً وتطبيقاً حرفياً لما وصلوا إليه، ثم الاكتفاء بذلك، وانتظار السعادة في الدنيا من خلال التقدم العلمي، بل يجب علينا بعد أن نتخير ما يلائمنا ويتفق مع عقيدتنا، أن نضيف إلى هذه الحضارة ما يجعلها حضارة إنسانية تخدم ولا تستخدم الإنسان، وأن نضيف إليها ما يصحح ويرشد مسارها، ويجعلها ترى بعينين لا بعين واحدة كما هو الحال الآن، فلا يكون تقدماً علمياً تقنياً فقط، بل وبالقدر نفسه، على الأقل، تقدماً خلقياً روحياً مستمداً من تعاليم الدين الإسلامي الحنيف.

الفصل الخامس

لا . . بل مجتمع أصيل أو الكارثة!!

بعد أن حاولت استكشاف مفاهيم التأصيل والتجديد والتقليد والاقتداء والاهتداء التي هي مراحل أو أنواع للأخذ من التراث أو عن الغير، أحاول هنا ـ إن شاء الله ـ أن أتناول بعض آراء التجديد الموجودة حالياً في مجتمعنا الإسلامي. ومن خلال هذا العرض أحاول الرد على بعض هذه الآراء، وخاصة ما جاء في بعض مؤلفات زكي نجيب محمود، مثل كتاب «مجتمع جديد أو الكارثة»، وغيره مما يتيسر.

إن الذي يبحث لا يبحث إلا عن شيء مفقود، فإذا وجده بحث كيف يستفيد منه الإفادة الكاملة. . أما الذي يكتفي بالعثور على الشيء أو الحصول عليه موروثاً عن سابقيه، ولم يجتهد في البحث عن أفضل سبل الاستفادة منه، وظن أن مجرد امتلاك هذا الشيء يكفي لصدور الفائدة منه، وانتظر تلك الفائدة دون جدوى، فإنه لا يحق له ولا لغيره اتهام هذا الشيء بعدم الصلاحية وخاصة إذا كانت التجربة السابقة قد أثبتت هذه الصلاحية.

وكما أنه ليس كل شيء قد ثبتت صلاحيته يوماً ما صالحاً للأيام أو الأزمنة الأخرى، فإنه من الخطأ ـ أيضاً ـ الحكم بعدم صلاحيته قبل أن نعيد تجربته مرة أخرى. .

المبحث الأول: العلم البشري

إنجاز وفشل

نعود مرة أخرى للفكر البشري (العلم) وننظر في إنجازاته، فنجده في أحسن التقديرات قد أدى إلى تقدم تقني (تكنولوجي) مادي في غالب الأحوال، ويهدف إلى الإسهام في إسعاد البشر، ولا غنى للبشر عن التقدم العلمي والتقني، فإنه بفضله أصبحت الحياة - في مجملها أقل مشقة وصعوبة وخاصة في مجال المواصلات والاتصالات، ولا يقل عن ذلك أهمية، بل يزيد عليه انتصار العلم على كثير من الأمراض والأوبئة، وسد حاجات كثير من البشر من الغذاء والشراب إلى غير ذلك من انتصارات للإنسان على كثير من الكوارث الطبيعية أو تخفيف حدتها وآثارها يرجع الفضل فيها إلى التقدم العلمي.

ولكن لنتساءل: ألا يمكن أن يؤدي هذا التقدم العلمي إلى هلاك الإنسان بدلاً من أن ينجيه من الكوارث، وبمعنى آخر: ألا يمكن للعلم أن ينجي الإنسان من كارثة ليلقي به في كارثة قد تكون أشد أثراً على وجوده أصلاً فيتفوق الجانب المهلك على الجانب المنجي في العلم؟.

والآن لنسأل أنفسنا.. هل استطاع العلم البشري إسعاد البشر جميعاً أم لا؟

الإجابة على هذا السؤال واضحة - أيضاً - وشاهدها الواقع المعاش في المجتمعات المتقدمة، وغير المتقدمة علمياً، فإن المشكلات التي جاء العلم أساساً لحلها إما أنها لم تحل أصلاً، أو كان حل بعضها على حساب تزايد البعض الآخر، أو إيجاد مشكلات لم تكن موجودة من قبل، فعدد الذين يموتون جوعاً يزداد، وعدد الأمراض والمرضى كلاهما يزداد بشكل مخيف يهدد بظهور مشكلات جديدة اجتماعية وسياسية، والكوارث النووية التي أدت إلى تلوث البيئة وظهور أمراض جديدة اجتماعية وصحية تزداد خطورة بازدياد التقدم العلمي الى درجة قد تؤدي إلى أن يفقد الإنسان السيطرة عليه أو على ما ينتجه، فضلاً عن آثاره وخاصة في مجال الأبحاث البيولوجية وعوامل الوراثة التي يمكن أن تؤدي إلى التأثير على نوعية الإنسان وبشريته. إذن ليست خطورة العلم كامنة في اتجاه أو فرع واحد منه، بل في كل اتجاهاته وفروعه إذا أطلق له العنان وسار دون قيد أو توجيه من سلطة أعلى، فليست الصناعة الكيميائية ومشكلة التخلص من نفاياها القاتلة، وأبحاث الفضاء ومخاطرها وتكاليفها الباهظة، ولا أبحاث الطاقة النووية وإشعاعاتها ونفاياها التي تهدد بتلوث الهواء والأرض والماء، وكل ما يحيط

بالإنسان، أو أبحاث البيولوجيا ونتائجها المباشرة المدمرة للنوع البشري، حيث أنها قد تؤدي إلى التحكم في صفات المولود وتزويده باستعدادات معينة كما يدعي علماء الوراثة سوى نتيجة لانفلات العلم من الضوابط الخلقية والدينية.

نرى الآن أن العلم وإن لم يستخدم في اختراع الأسلحة بشتى أنواعها فإنه يصل في نهاية الأمر إلى تدمير الإنسان بطريق آخر، ولكن كيف يتفق هذا مع موقف الإسلام المشجع على العلم والاستزادة منه؟

إن الإسلام يجعل للعلم ضوابط خلقية إنسانية بمعنى أن العلم النافع للإنسان هو فقط الذي سمح به وشجع عليه الإسلام، وإذا تعدى العلم هذه الحدود حرِّم، لخروجه عن كونه نافعاً، ولأن الإسلام تقوم مبادؤه على التوازن العادل بين كل متطلبات الإنسان العقلية والروحية والمادية، فهو لا يرضى في العلم بغير هذا المبدأ أي: التوازن بين العقل والروح والمادة بحيث يخدم الإنسان في دينه ودنياه.

ومن يتأمل حال الشباب في الغرب المتقدم علمياً، يلاحظ اتجاهاً عكسياً في اهتماماتهم؛ فبعد الانبهار بالاكتشافات العلمية المهولة والانسياق فيما قدمته من متع مادية، وجد الشباب نفسه يسير في فراغ، ولا يرى هدفاً ولا معنى لحياته، فولي ذلك التقدم التكنولوجي ظهره، وعاد يبحث عن شيء أسمى من ذلك، فبعد أن كان الشباب يخجل من إظهار إيمانه بالله أو انتمائه إلى دين سماوي لأنه كان يُعَد بذلك رجعياً، أو ناقص العقل في نظر السواد الأعظم من الشباب، وكان الاتجاه المادي الإلحادي هو المسيطر في الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن، نرى هذا الاتجاه بدأ ينحسر بسرعة في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، وبدأ الشباب يبحث عن دين يتمسك به كالغارق يمسك بأي شيء عائم يظن فيه النجاة، فكثرت الديانات الجديدة وازدهرت، وانحسر المد الإلحادي مرة أخرى، والذي كان مصاحباً للازدهار الاقتصادي المادي.

ولكن تلك الديانات ما لبثت أن انحسرت بعد أن اكتشف المريدون أنها لا تشبع فيهم ما بحثوا عنه، وانكشفت تلك الديانات على أنها اخترعت لاستغلال الفراغ الروحي لديهم، وكانت نتيجة ذلك أن عاد كثير من الشباب إلى الكنيسة واهتم بأمور الدين التي كان يخجل من إظهاره ويفخر بالثورة عليه والتهكم منه ومن أتباعه.

واقتصر هنا على مثال واحد من الديانات الجديدة التي ظهرت في أوائل العقد الماضي من هذا القرن وهي ديانة «باجوان» الهندي، الذي جعل مركزها في «بونا»

بالهند، وأسسها أستاذ الفلسفة كان يعمل بجامعة جبلبور واسمه الحقيقي «شرى راجنيش» Shree Rajneesh «ويدّعي أنه جاءه الكشف وهو في سن الحادي والعشرين.. ثم في عام 1966 م ترك التدريس وبدأ محاضراته متجولاً في أنحاء الهند حتى استقر أولاً في بمباي، وافتتح معبد «أشرم» Ashram ثم بعد ذلك ذهب إلى بونا Poona وافتتح معبداً آخر أكبر، وزاد عدد أتباعه حتى وصلوا إلى ما بين 200,000 إلى 300,000، ويسمون أنفسهم «السانياس»، والغريب أن معظم أتباعه ليسوا من المرحلة الأولى للشباب (15 - 25 سنة)، ولكن من الشباب بين 25 - 35 وفيهم من هم أكبر من ذلك سناً، وقد افتتح في أوريجون بالولايات المتحدة مركزاً آخر، وبلغ عدد مراكزه في ألمانيا الغربية وحدها أكثر من ثلاثين مركزاً حتى عام 1982 م وقد ألحقت بتلك المراكز صالات رقص ومحلات تجارية كانت تغطي التكاليف المالية والنفقات الباهظة التي كان ينفقها المؤسس، وقد نشر في إحدى الجرائد الألمانية صورة لموقف سيارات تابع له فيه أعداد كبيرة من سيارات الرولسرايس، ويعيش أتباعه في جماعات كبيرة مختلطة دون زواج يسمونها أسر، كما ذكر كلوزينسكي في كتابه «لماذا يا جوان»[6].

ويلاحظ أن الأتباع لم يكونوا من المراهقين ومحبي المغامرة، ولكن معظمهم، وكما يدل متوسط أعمارهم، كانوا من الذين تخطوا هذه المرحلة، ودخلوا هذا الدين عن اقتناع، وهذا هو الأمر الخطير الذي يدل على أن هؤلاء كانوا يبحثون عن أمل بعد أن خابت آمالهم التي تعلقت مرة بالدين النصراني، ومرة أخرى بالتقدم العلمي التكنولوجي.

ويصل صاحب الكتاب المذكور وهو أستاذ في التحليل النفسي الطبي في جامعة توينجن بألمانيا الغربية، إلى أن الظروف الاجتماعية هي التي أدت أو هيأت المناخ المناسب لنشأة وانتشار مثل هذه الديانات الجديدة وقد وصل إلى أن أهم تلك العوامل هو التعطش أو الفراغ الديني عند الشباب الذي افتقد في حياته العملية الجانب الروحي والاطمئنان النفسي، فهرب من الحياة المادية إلى ديانات متطرفة في التصوف والتركيز على التدريبات الروحية Meditation[2].

وها هو الأستاذ زكي نجيب محمود يقول في كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر»: «فمن نقائص عصرنا بشهادة رجال الفكر أجمعين أنه عصر أدى بشبابه إلى حالة من التمزق والتفسخ والضياع، لماذا؟ لأن القيم التي ينطوي عليها هذا العصر ليست كلها

(1) لماذا باجوان؟ ص 18 (بالألمانية). (G. Klosinski: Warum Bhagwan? München, 1985 S.18).

(2) المصدر السابق ص 44.

على اتساق بعضها مع بعض، فترى هذه القيمة المعينة تغري الناس بالتزام العقل الصارم (في دنيا العلوم مثلاً)، بينما تغريهم تلك القيمة الأخرى في الخروج والعصيان وتفضيل الغريزة والوجدان على العقل ومنطقه (كما هو مشاهد في كثير من نتاج الأدب والفن وفي تمرد الشباب) . فلو استطعنا نحن أن نقدم للعالم مجموعة متسقة الأجزاء من القيم الهادية للإنسان على طريق الحياة كان هذا هو دورنا في الحياة المعاصرة»[3].

ويفهم من هذه الفقرة أن السبب في ضياع الشباب هو العصر والارتباط به (العصرانية) ووسيلته العقل المطلق الذي يؤدي إلى الاستسلام أو المبالغة في اتجاه واحد وتجاهل ما عداه، وهكذا كان ولا يزال هذا حال كل المجتمعات في كل العصور كلما غاب الالتزام الديني من الحياة، لأن الدين ـ وأقصد هنا الدين الإسلامي ـ قد جاء بالضوابط التي تضمن التوازن بين حاجات الإنسان الدينية والدنيوية. وإذا تركنا مبادىء الإسلام جانباً، فمن أين لنا إذن بتلك المجموعة المتسقة الأجزاء، الهادية للإنسان على طريق الحياة؟ لأن هذه المجموعة إن قامت فقط على العلم فلن تأتي بجديد لأنها تكون تأكيداً للجانب العقلي في الإنسان على حساب الجانب الروحي، وكذلك العكس لا يؤدي إلى التوازن في حياة الإنسان.

مرة أخرى: بين التقليد والتجديد:

إن التقليد لا يتعارض مع التجديد بشرط أن يكون المقلَّد نظاماً يتضمن عناصراً وأسساً تسمح بالتجديد، فيكون التقليد الكامل متضمناً للتجديد، ويحتمه، لأنه في تلك الحال لا يكون تقليداً كاملاً، إلا إذا أخذ ـ أيضاً ـ بعناصر التجديد التي هي من أسس المنهج المقلَّد، ولتقريب هذا القول فإن اتِّباع المنهج الإسلامي الذي بدأ في وقت من الأوقات ثم استمر خلال قرون عديدة وجد خلالها كثير من العلماء الذين تمسكوا بأصله وفروعه، لم يمنعهم من أن يؤسسوا حضارة يشهد بها الكل على اختلاف المستويات الثقافية وكان عليهم أن يجدوا حلولاً لمشكلات متجددة تختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف والمجتمعات، ولم يحيدوا عن الأصل الإسلامي في ذلك، وقد كان ذلك تقليداً منهم لسلفهم وتجديداً مستمراً في نفس الوقت، والسبب في ذلك هو أن الأصل المقلد (التراث) يفسح المجال للبحث العلمي والتأمل النظري، بل ويأمر به ويمدح أهله، فيقول تعالى: ﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض........﴾ (آل عمران (23) آية: 191) فذِكر الله

---

(3) ثقافتنا في مواجهة العصر ـ زكي نجيب محمود ص 91.

والتفكر في الخلق كلاهما يؤدي إلى الآخر، عبادة الله وتأمل في خلقه، دين ودنيا، إيمان وتعقل، كلها في كل متناسق متكامل.

إن المنهج الإسلامي لم ينزل ليطبق في عصر معين أو بلد بعينه، وقد أثبت قدرته على الاستمرار خلال العصور والمجتمعات، فلو أن هذا المنهج الإسلامي لم يتضمن أسس التجديد المقنن المضبوط بضوابط شرعية ثابتة لما استطاع أن ينجو من التحريف والتبديل الذي وقع في كل ما سواه.

إن العقل يصبو إلى التحرر من كل قيد يوضع عليه ولكن إذا لم يوجد القيد أصلاً فمن أي شيء يحاول التحرر إذن؟!!

وقد يرى البعض في المنهج الإسلامي والتمسك به قيداً، ولكن الحقيقة أن هذا الفهم يجعل الالتزام بأي ضوابط قيداً غير مرغوب فيه، وهل يعقل انعدام الضوابط كلية؟ الحقيقة أن المنادين بالتحرر من ضوابط الشرع على أنها تقييد للعقل عليهم، إذا كانوا جادين في ندائهم، أن يتحرروا من كل قيد للقوانين الوضعية، فهي أحق أن يُتحرر منها لأنها أثبتت فشلها في إفشاء العدل في أي مجتمع اعتمد عليها وحدها.

ولكن الحقيقة أن الذين ينادون بحرية العقل والعلم يريدون تحريره من ضوابط الشرع الإلهي فقط، لأنهم لا يستطيعون تحريره أو النداء بتحريره من الشرع الوضعي الذي تحميه الشرطة وأجهزة الدولة، ويعتبر النداء إلى التحرر منه نوعاً من العصيان المدني الذي تنتج عنه آثار غير محمودة للمشتركين في هذا النداء، بينما الشرع الإلهي ليس له شرطة في معظم بلاد العالم، فيمكنهم النداء بالتحرر منه، وهذا نوع من الجبن الفكري. إن الضوابط التي وضعها الشرع الإلهي للعقل هي توجيهات وإرشادات، اتِّباعها يؤدي إلى سلامة النتائج وجعل العلم والعقل في خدمة الإنسان، والانفلات منها يعكس الأمر، فيصبح الإنسان خادماً للعلم والعقل اللذين يتغيران ويتناقضان في كل مجال فيسلِّم الإنسان مصيره بذلك لقائد غير أمين.

إن الإسلام لم يضع قيوداً على العقل ولم يكن في حاجة إلى وضعها لأنه في أساسه، وباعتراف معظم المستشرقين، فضلاً عن المسلمين أنفسهم، لا يتعارض معه، وما كتب في ذلك كثير يفوق الحصر، وأشهرها كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية «درء التعارض بين العقل والنقل، أو موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»[4].

(4) تحقيق/ محمد رشاد سالم ـ نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض في أحد عشر مجلد 1399) هـ/1403 هـ.

العلم بين العقل والنقل:

إن القارىء لتاريخ الفكر البشري يعرف أن كل ما يصل إليه العلم نسبي فما يسميه قوم في زمن منطقي يراه آخرون خطأ، وهذا أمر معروف لا يحتاج إلى تدليل، رغم وجود ما يسمى بالبديهيات التي تظل طوال العصور حقيقة ثابتة في مصداقيتها، مثل ناتج جمع العددين 2 + 2 = 4، أو أن الشيء لا يكون في مكانين في آن واحد أو أن يكون ولا يكون في نفس المكان إلى آخر ذلك من بديهيات يعرفها دارسوا الفلسفة وغيرهم من عامة الناس، ورغم ما كتب حول هذه البديهيات بقصد التشكيك في مصداقيتها مثل محاولات ديكارت في تأملاته الفلسفية باختراعه للشيطان الماكر الذي يصور له صحة مثل هذه الأحكام، بينما هي لعلها في ذاتها ليست يقينية بديهية[5]، ولكن ديكارت كان يريد الوصول إلى إثبات صحتها المطلقة بواسطة شيء آخر غير ذاتها، ولا داعي لتفصيل القول في فلسفة ديكارت في هذا الموضع، ولقد أدلت بعض الفرق الكلامية بدلوها ـ أيضاً ـ في مجال التشكيك في هذه البديهيات، ومنهم بعض فرق المعتزلة والشكاك، وخاصة في القرن الثاني والثالث الهجري.

وليكن ما يكون من أمر تلك البديهيات فإنه مع التسليم ببداهتها، فهي ليست كل العلم ولا يمكن قياس العلم ونتائجه على بداهتها وصدقها، وإن كان العلم يرتكز في كثير من الأمور عليها، أضف إلى ذلك أنها ببداهتها لا تتعارض مع المنهج الإسلامي بأي حال من الأحوال، إذن لا دخل لهذه البديهيات في حديثنا عن العقل ومدى صحة الاعتماد عليه وموقفه من الشرع أو موقف الشرع منه.

المشكلة هنا أبعد وأكثر تعقيداً من العلاقة بين العقل والنقل وخاصة بالنسبة إلى الإسلام الذي هو باعتراف الجميع أكثر الديانات السماوية تأييداً للعقل وتكريماً للعلم وأهله. إن لتلك المشكلة جانباً آخر وهو الطرف الثالث في المعرفة أقصد الإدراك الحسي الذي هو وسيلة نقل الإدراكات الحسية إلى العقل، والذي اتخذته بعض المذاهب الفكرية مصدراً وحيداً للمعرفة، أعني المذهب الحسي، والمذهب التجريبي والنفعي والوضعي والمادي، وما شابه ذلك من مسميات لتلك المذاهب أو غيرها، والإدراك الحسي بذلك يزاحم العقل والنقل في موقعها كمصادر للمعرفة، وحتى لا تتمادى في التفصيل ونغوص في متاهات فلسفية تخرجنا عن موضوعنا الأصلي، أقول أن كل تلك

---

(5) انظر: تأملات في الفلسفة الأولى/ نشر لأول مرة 1641 م ـ وترجمة: عثمان أمين إلى اللغة العربية ـ الأنجلو المصرية/ القاهرة 1974 م.

الوسائل الثلاثة أي العقل والنقل والحس يرتبط بعضها بالبعض الآخر، ولا غنى بأحدهما عن الآخرين في كل شيء.

ولنطرح سؤالاً مبسطاً، أمامنا مذاهب فلسفية (فكرية) متعددة مختلفة الاتجاهات، ويتناقض بعضها مع البعض الآخر، وما استقر القول الفصل لأحدهم في عصر من العصور، أو مجتمع من المجتمعات، ألا يدل هذا على أن كل مذهب من تلك المذاهب فيه جزء من الحقيقة وليست كل الحقيقة، وهذا الجزء من الحقيقة هو الذي يضمن لهذا المذهب أو ذاك استمراراً ولو مؤقتاً وقبولاً عند بعض الناس، وكذلك فيه جزء من الخطأ هو السبب في أن البعض يرفضونه وينقضونه، ويسبِّب عدم استقرار الأمر له دون غيره؟ ألا يدلنا هذا الوضع الذي نجد عليه كل المذاهب الفكرية البشرية القديمة والحديثة على حاجة البشر إلى منهج يجمع كل تلك الوسائل المعرفية ويوظفها ويضع لكل منها الضوابط اللائقة بها لتؤدي عملها على أكمل وجه، مسهمة بذلك مع الوسائل الأخرى في الوصول إلى أكبر قدر ممكن من اليقين ويكون ذلك أفضل من الاقتصار على وسيلة واحدة والانتصار لها، واعتبارها دون ما سواها طريقاً للمعرفة واليقين؟. ألا نجد في الحياة العامة أشياء نحسها فقط، وأشياء نعقلها فقط، وأشياء لا نستطيع أن نحسها أو نعقلها، ولكنا على ثقة من وجودها عن طريق آثارها الظاهرة أو المنقولة إلينا عن مصدر أعلى من الحس والعقل؟. لننظر إلى المنهج الإسلامي، ونحاول استخراج ما جاء فيه عن كل واحدة من تلك الوسائل، وسوف نرى أنه لا يوجد في أي مذهب فلسفي مهما ادعى لنفسه المنطقية والواقعية والشمولية ما نجده في منهج القرآن الكريم، الذي احتوى ووظف ووصف الوسيلة وحدد الهدف لكل نوع من أنواع المعرفة، بل وجعل لكل منها موقعه المؤثر في تحمل الفاعل لمسؤولية فعله.

لنقرأ قول الله - تعالى - في سورة الإسراء: **﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾** (الإسراء آية: 36).

هنا نهي عن القول بغير علم كما هو واضح من الجملة الأولى لهذه الآية الكريمة، وهذه قاعدة أساسية في مناهج البحث العلمي معروفة لكل من له اتصال بالعلم، وتوضح الجملة الثانية وسائل الوصول إلى العلم وهي السمع والبصر والفؤاد (القلب) والفؤاد هو الذي يفكر، وأن عمل القلب هو التفكر، بخلاف ما هو معروف في مجال الطب، قال تعالى: **﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى. قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾** (البقرة (2) آية: 260).

فأراد إبراهيم ـ عليه السلام ـ أن يرتقي من علم اليقين إلى عين اليقين، أي الاقتناع التام المبني على المشاهدة كما ورد في تفسير ابن كثير[6]. وقوله تعالى: ﴿**لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾ (الأعراف (7) آية: 179).

وقد جمع الله ـ تعالى ـ وسائل المعرفة الثلاثة القلب (العقل) والبصر، والسمع في آية واحدة، وشبه من لا يحسنون استعمالها، أي: الغافلين بأنهم أضل سبيلاً من الأنعام، فهل يبقى لغير الغافلين مجال للشك في تكريم الإسلام للعلم بكل فروعه، ولأهله بكل أجناسهم، وليس العلم فقط، بل التطبيق ـ أيضاً ـ، اقرأ قول الله تعالى: ﴿**كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون . . .**﴾ (سورة الصف 61 آية 3)

فالقول المؤسس على علم والمصدق بالتطبيق هو منهج الإسلام، فلا قول بلا علم، ولا علم بلا عمل.

المبحث الثاني: مذاهب الناس في التراث

الصيد والقفص:

يقسم زكي نجيب محمود في كتابه: «ثقافتنا في مواجهة العصر» الناس في موقفهم من التراث إلى ثلاثة مذاهب يقول:

1 ـ «فمذهب، وجد الصيد نافراً من القفص، لكنه لم يزل به حتى طوعه بعض التطويع، فاستكان له، ولو إلى حين، وفي رحاب هذا المذهب تقع الكثرة الغالبة من أعلام الأدب والفكر في تاريخنا الحديث، مثل:

محمد عبده ـ والعقاد ـ وطه حسين ـ وتوفيق الحكيم وغيرهم، فهؤلاء جميعاً على اختلاف نزعاتهم وأذواقهم لم يرفضوا العصر، ولكنهم حاولوا أن يصوغوه في قوالب الثقافة العربية الأصيلة، مع تفاوت بينهم في درجة النجاح ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين.

2 ـ ومذهب آخر وجد الصيد نافراً من القفص، فاستغنى عن الصيد واحتفظ بالقفص، يضع فيه من كائناته المألوفة ما يجده حاضراً بين يديه، وفي هذا المذهب تقع

---

(6) انظر تفسير القرآن العظيم' للحافظ ابن كثير جـ 1 ص 31.

جماعة لا حصر لعددها ممن ملؤوا أوعيتهم من كتب التراث، وغضوا أنظارهم غضاً عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين.

3 ـ ومذهب ثالث وجد الصيد نافراً من القفص، فحطم القفص، وجرى مع الصيد حيث جرى، وهؤلاء قلة قليلة، لا تجد بأساً في أن تمحو صفحتنا محواً لتملأها بثقافة العصر وحده. كما هي معروفة في مصادرها (الغربية) بغير تحريف ولا تعديل[7].

وبعد هذا العرض للمجموعات الثلاثة يصل المؤلف إلى تقويم كل جماعة أو مذهب على حدة، فيقول: «فمن ذلك ترى جماعتين من الجماعات الثلاث، هما اللتان تصدتا للعصر، أحداهما: بتعديله ليلائم قالبنا الموروث، والأخرى بغير تعديل فيه، ملقية في اليم القالب الموروث. . وأما الجماعة الثالثة فقد لاذت بالهروب في حصونها، فلا مواجهة بينها وبين العصر، ومن ثم فلنا أن نسقطها من حسابنا برغم كثرة عددها، وبرغم أنها هي التي ظفرت بتأييد الجماهير»[8].

ويقصد المؤلف هنا بهذه الجماعة الثالثة المتمسكين بحرفية التراث، ولم يحدد ما يقصده هنا بكلمة التراث، فإننا لا نعرف لنا تراثاً يأمرنا بالتقوقع داخل حصوننا، وإخفاء رؤوسنا في الرمال، متجاهلين العصر وما يدور فيه، هاربين بذلك من مسؤولية إيجاد الحلول لمشكلاته، بل على العكس من ذلك، فإن الأصل والفروع في تراثنا الإسلامي تأمرنا بالسير في الأرض والنظر في الخلق، والتأمل في النفس، والعمل على الكسب الحلال الطيب، والنفع والانتفاع بما حلله الشرع.

ولنا في هذا التراث دستور وشروح لفلسفة حياة كاملة في الدنيا والآخرة. فما هو إذن هذا التراث الذي يقصده المؤلف؟ ومن هم تلك الفئة التي ذكرها، وتحسر على وجودها، وأسقطها من حساباته ، رغم زيادة عددها على عدد المنتسبين للمجموعتين الأخرتين، ورغم كسبها لتأييد الجماهير؟ إن جماعة ينطبق عليها ما ورد في هذا الكتاب هي أن وجدت فإنها قلة قليلة، لا شأن لها ولا نصيب من تأييد الجماهير وهي مرفوضة من جمهور المسلمين.

وقبل أن أستطرد في التعليق على كلام المؤلف علي أن أشير إلى بعض الملاحظات

---

(7) الكتاب المذكور ص 15 - 16.

(8) المصدر السابق.

على تلك الفقرة التي ذكرتها هنا واقتبستها نصاً من الكتاب المذكور، وهي:

1 ـ يقصد بالصيد العلم والتقدم التكنولوجي.

2 ـ يقصد بالقفص التراث الإسلامي.

3 ـ يقصد بالمجموعات (المذاهب) الثلاثة على الترتيب الوارد عنده:

أولاً: المفكرين. ثانياً: السلفيين. ثالثاً: المغربين.

ويلاحظ ـ أيضاً ـ أنه يتكلم عن العصر ويجعله مقياساً ومصدراً لتقويم الثقافة، وكذلك يتكلم عن الثقافة العربية الأصيلة، ولم يصف تلك الثقافة بالإسلامية، وهذه كلها مجتمعة إشارات إلى اتجاه قومي عصراني (علماني).

ويواصل المؤلف قوله: «وكذلك نستطيع أن نسقط من حسابنا في موضوعنا هذا تلك القلة القليلة التي وإن تكن قد شاركت العصر في مشكلاته الفكرية وقضاياه، إلا أنها قد شاركته كما يشاركه رجال الفكر من أصحاب الحضارة الغربية نفسها»[9]. وهو يقصد بتلك الجماعة المغرّبين الذين ينادون صراحة بترك التراث بأكمله، والانخراط في تقليد الغرب بكل ما فيه ظانّين في ذلك التقدم والتحضر، وهم بين يميني متغرب ويساري متمركس، والمجموعة الأولى عرف منها في الآونة الأخيرة عاطف العراقي، والمجموعة الثانية يمثلها منذ فترة طويلة فؤاد زكريا، والثلاثة في مجموعهم، أعني: زكي نجيب محمود ـ مؤلف الكتاب الذي أتحدث عنه هنا ـ فؤاد زكريا، وتلميذهما عاطف العراقي، هم من أشهر من ينادي بالعصرانية (العلمانية) وإحلالها محل التراث، وقد سبق لي الرد على عاطف العراقي في جريدة النور المصرية لمقال نشر له في الأهرام في شهر نوفمبر من العام الماضي وصف فيه السلفيين بالمقلدين الكسالى... الخ[10].

اليسار العملي والتجديد:

فؤاد زكريا مفكر يساري لا يخفي ذلك، وهو يتميز عن الآخرين بشجاعته الأدبية التي يفتقدها الكثير من اليساريين والعصرانيين أصحاب الاتجاه غير الإسلامي في البلاد الإسلامية، واقتصر هنا على بعض العبارات التي وردت في كتابه «آراء نقدية

---

(9) المصدر السابق.

(10) جريدة النور/ اسلامية أسبوعية/ السنة الخامسة/ العدد 248/ 8 ربيع الآخر 1407 هـ/ 10 ديسمبر 1986 م. مقال بعنوان: المثقف والمجتمع والأصالة (للمؤلف).

في مشكلات الفكر والثقافة»، فهو يقول: «في رأيي أن ضرورة التجديد كامنة في صميم الفكر الاشتراكي ذاته...»[11] ويقول: «على أن التخلف العقلي والمعنوي ليس هو العقبة الوحيدة التي تحول بين جماهير المجتمعات المتخلفة وبين السعي المتحمس إلى تحقيق الاشتراكية، بل إن هذه الجماهير كثيراً ما تكون مفتقرة إلى الوعي الاجتماعي الذي يسمح لها بإدراك ضرورة الثورة على التخلف، على الرغم من أن هذه الثورة هي التي يكمن فيها أملها الوحيد في المستقبل[12].

ولا أجد حاجة ملحة إلى الرد على هذا القول تفصيلاً ويكفي الإشارة إلى أن الدول التي سارت أو فرض عليها هذا النظام هي أفقر الدول الأوروبية اقتصادياً، وأقلها وزناً سياسياً، وأقساها مقاومة لحرية الفكر والعقل الذي ينادي بها فؤاد زكريا، وهي سجون محاطة بأسوار شائكة، مطرزة بأجهزة إطلاق النار الذاتية، وهذا واقع يستطيع أن يشاهده كل من يزور تلك البلاد، فلا حرية للفكر ولا حرية للحركة داخل وخارج البلاد، ونظام كهذا لا ينادي إليه سوى جاهل به وبواقعه. وإذا سألنا هذا الاشتراكي المتحمس للثورة والعقل... ماذا حدث للإنسان الذي يعيش في مجتمع اشتراكي ليحاول الهروب بكل ما يحمله هذا الهروب من أخطار على حياته، أو ماذا حققت النظرية الاشتراكية للإنسان في مجتمعها بعد تطبيقها بسبعين عاماً؟ هذه الأسئلة لم يستطع فؤاد زكريا أن يجيب عليها في كتابه الذي أشرت إليه، رغم كل ما بذله في هذا السبيل من جهد وساقه من أمثلة وعبارات خالية من كل دليل واقعي، وأبسط ما يطالب به في هذا الصدد من ينادي بالاشتراكية أن يقارن بين ما حققته الاشتراكية خلال السبعين عاماً منذ ظهورها وسيطرتها في روسيا (1917 م) حتى الآن بالمقارنة مع ما حققه الإسلام في السبعين عاماً الأولى من بعث ظهوره وانتصاره في الجزيرة العربية وانتشاره خارجها، كيف كانت المجتمعات التي دخلها الإسلام بالمقارنة مع المجتمعات الأخرى المعاصرة له آنذاك، ونقارن ذلك بما عليه المجتمعات الاشتراكية اليوم مع المجتمعات غير الاشتراكية المعاصرة لها لنعرف أي النظامين أحق أن يتبع.

والواقع الذي يلمسه كل مهتم بالفكر والسياسة أن المجتمعات الشيوعية الكبرى فضلاً عن الصغرى تتحول تدريجياً إلى النظام الرأسمالي الغربي نتيجة لفشلها في تحقيق ما قامت من أجله، ولا أقصد هنا أن النظام الرأسمالي هو الخير والحل، ولكن

---

(11) آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ـ مصر 1975 م ص 105.

(12) المصدر السابق ص 148.

المجتمعات الاشتراكية تبحث عن مخرج من مأزقها الاقتصادي والسياسي الـذي أوقعها فيه اعتمادها في الأصل على سلب الشعوب الضعيفة ثرواتها، ومثلها في ذلـك الدول الرأسمالية، وهي في تقليدها التدريجي للنظام الرأسمالي الغربي كالمستجير من الرمضاء بالنار، هـذا واقع عمـلي لا ينكره سوى مكابر، وسوف يثبت التـاريخ فشـل كل من النـظامين. في تقـديم الحلول الناجعـة لمشكلات البشر، وسـوف تتهـاوى واحـداً بعـد الآخر.

هذا الموقف الواضح لفؤاد زكريا يفسر لنا موقفه من قضية الحوار بين الدين والعلم، فو ينكر وجود أي أساس للالتقاء بين الدين والعلم، فهما من وجهة نظره نقيضان.

ولنقرأ معاً ما ذكره فؤاد زكريا ضمن محاضرته في المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية وطبعت بحوثه في مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت في سبتمبر سنة 1975 م. يقول: «إن الشرط الأول للحوار بين الفلسفة والدين هو إن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ في الفرص على الأقل، ولكن هذا الشرط مفتقد في حالة الفلسفة والدين، فالفلسفة تفترض مقدماً تعدد الآراء، وتقبل الرأي الآخر وتناقشه وتنقده، وترى في ذلك إثراء لها، أما الدين فإن ارتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدي به إلى أن يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقة أو بدعة على أقل تقدير، أن مناقشة الأسس والمبادىء الأولى جوهرية في الفلسفة، وهي مصدر غناها الفكري، فإن هذه المناقشة ممتنعة في الدين(13)، ويقول في صفحة سابقة: وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون أن تطرأ على باله فكرة المناقشة(14).

ويلاحظ هنا أن الحديث عن الدين بشكل عام في ظاهره فقط، أما حقيقة الأمر فالمقصود هو الإسلام، ومن هذا المنطلق أعجب لتجاهل هذا الفيلسوف لكل ما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف أي: مصدر المنهج الإسلامي الذي جعل العقل مناط التكليف، ولو فهم فؤاد زكريا قول الله تعالى: ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون**﴾ (العنكبوت آية: 43) وقوله تعالى: ﴿**كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون**﴾ (البقرة آية: 266).

---

(13) المصدر المذكور ص 45.

(14) المصدر السابق ص 43 - 44

وقوله تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض وانظروا كيف بدأ الخلق﴾ (العنكبوت آية: 20) لما بقي له سند في ادعائه أن الإسلام يعارض العقل والعلم.

أليست هذه أوامر صريحة بالنظر والتفكر الذي هو أصل الفلسفة وموضوعها، أي: بداية الخلق؟ ثم ما ذكره عن المنهج الذي ادعاه للتدين المبني على القبول دون المناقشة. ألم يقرأ قول الله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل الآية: 125). فهذه الآية الكريمة تذكر الحكمة التي تقابل في اللغة العربية، الفلسفة في اللغة اليونانية، وهي أول وسيلة جاءت في الآية الكريمة، ثم جاءت الموعظة الحسنة للذين لا يريدون الاقتناع بما تقتضيه الحكمة والمنطق، ثم هنا خلق المناقشة، وهي أن تكون بالتي هي أحسن، أي: بالهدوء وحب الوصول إلى الحق والاستماع الحسن لقول الآخر دون مقاطعة ولا إنكار مبدئي، وتمسك بالرأي وإن كان خاطئاً.

فماذا حوت الفلسفة والعلم غير ذلك؟ إن الإسلام يحتوي الفلسفة (الحكمة) ولا يواجهها، بل يوجهها إلى الطريق الذي تخدم فيه، وبه الإنسان في حياته وبعد مماته، والإسلام كله منهج يوافق العقل السليم، وهو لذلك لا يخشاه، فضلاً عن أنه يشجعه ويأمر بالإفادة منه، لأنه لم يخلق للإنسان عبثاً، ولكن لحكمة ظاهرة. وكل ما في الأمر أن الإسلام وضع الضوابط للعقل، لا ليعطله، بل ليوجهه، وهذه الضوابط هي - أيضاً - ضوابط عقلية لا تقل عن الضوابط العقلية الوضعية التي تدعيها الفلسفة لنفسها، ويهرب منها أتباعها عند الخوف من الانقطاع والفشل.

وكما يتضح من عرض موقف فؤاد زكريا من التراث وعلاقة الدين بالعلم، وهو موقف ينادي بوضوح إلى تبني فكر غريب عن تراثنا، أي: إلى تحطيم القفص والجري مع الصيد حيث جرى، على حد تعبير زكي نجيب محمود، الذي يتضح من قوله أنه يعتبر نفسه من المذهب الأول الذي يحاول تطوير التراث بما يلائم العصر عن طريق تأكيد دور العقل واعتباره مقياس صحة الأحكام، ويقرر أن بداية نهضتنا الحديثة كانت «عندما دعي الداعون إلى يقظة العقل لترتبط النتائج بأسبابها الصحيحة، وكان أبرز هؤلاء الداعين إلى حكم العقل هو إمامنا الشيخ محمد عبده[15] وقد ذكر - أيضاً - حجة الإسلام أبا حامد الغزالي (505 هـ - 1111 م) واعتبره أيضاً من أنصار العقل، وممن

(15) مجتمع جديد أو الكارثة - زكي نجيب محمود - ص 9/ (سلطان العقل).

يرون تفضيل ما يتفق مع العقل على ظاهر النص القرآني إذا ما تعارض ظاهر الآية مع منطق العقل، ويختم قوله ـ بعد ذكر الإمام الغزالي رحمه الله ـ بالعبارة التالية: «هذا هو تراثنا إذا أردتم من التراث هادياً، إن هؤلاء الأئمة لم يقولوا إلا ما تمليه البديهة، ولكننا نعيد أقوالهم على أسماعنا لعلنا نزيل عن أنفسنا شيئاً ما أخذ يكتنفها من ريبة في عقل الإنسان»[16].

ملحوظات حول الصيد والقفص

وقبل أن أواصل الحديث عن المجموعتين المتبقيتين في تقسيم زكي نجيب محمود أشير إلى أن القارىء لمؤلفاته لا يفارقه الانطباع بأن المؤلف يتحدث عن مجموعة من المسلمين هي ضد العقل وأحكامه، ولا تؤمن بقدرة العقل البشري على تحصيل العلم أو الوصول إلى أحكام، وهذا الانطباع يزداد قوة وخطورة إذا عرفنا:

أولاً: أنه يصدر عن أحد كبار المفكرين العرب المعاصرين.

ثانياً: أنه يقصد بتلك المجموعة السلفيين الذين يتمسكون بالتراث. وهذا ادعاء باطل يبرأ منه السلفيون جميعاً، لأن في تمسكهم بالتراث ومصدريه الأصليين الكتاب والسنة إيماناً واقتناعاً بقدرة العقل البشري على تحصيل العلم النافع.

ومن ناحية أخرى فإن هذا الفيلسوف العربي قد وقع في تناقض مع نفسه عند حديثه عن الإمام محمد عبده، فهو يقرر في كتابه (مجتمع جديد أو الكارثة) أن الإمام محمد عبده رفع العقل على النقل، ونجده يقرر أن الإمام محمد عبده يعرض مبادىء الإسلام على نحو يبين ألا تعارض بينها وبين العلم»[17].

ونتوجه هنا بسؤال إلى فيلسوفنا العربي: أين يوجد التناقض بين الإسلام والعلم؟. أن المقصود بالعلم هنا ـ كما هو معروف ـ العلم البشري وهو جزء ضئيل من العلم الإلهي. فهل يتناقض الشامل مع المشمول في غير الصفة بالمحدودية؟ إن الذي يحدث عند من يدعي أن الدين قد يتناقض مع العلم هو أن العلم الديني يأتي بمعلومات قد تخرج عن حدود العلم البشري الوضعي، فكون بعض موضوع العلم الديني لا يدخل في حدود ونطاق العلم الوضعي لا يمكن أن يسمى تناقضاً، ولكن خروجاً عن مجال العلم البشري. وأضعف الإيمان في هذا الموقف بالنسبة لغير المتدينين

---

(16) المصدر السابق ص 10.

(17) من زاوية فلسفية ص 92.

الواثقين من دينهم هو ألا ينكروا وجود ما هو خارج عن حدود علمهم، لأن المنطق العقلي يقول: إن الخارج عن حدود الشيء لا يمكن أن يخضع لمقاييس هذا الشيء، فلا إنكار ولا إثبات، وهذا أقل ما يطلب ممن يدعون اتباع المنطق العقلي.. أما المؤمنون فهم يعرفون حدود علمهم ويؤمنون بأن فوق كل ذي علم عليم هو الذي يخبر عما يقع خارج نطاق علمنا، وعلينا أن نصدق بصحة ما يأتينا من هذا المصدر الأعلى لأنه إذا كنا نصدق بما يقول العالم بعلم محدود، فمن باب أولى وجب تصديق ما يقوله من هو أعلم من الأول، ويشمل علمه اللامحدود علم العالم المحدود، وهذا كما ترون أمر منطقي لا بد أن يسلم به كل من يدعي الإيمان بمنطق العقل، وهكذا يثبت العقل ما فوق العقل بمنطق واضح للجميع.

والادعاء بأن هناك تناقضاً بين الإسلام والعلم لم يصدر عن مسلم ولم تشهد به آية قرآنية ولا حديث نبوي، وإنما يصدر في العادة عن غير المسلمين، أو عن مسلمين لا علم لهم بالكتاب والسنة التراث.

الواقع وما وراء الواقع

وثمة تناقض آخر أو هو سوء عرض للفكرة وقع فيه فيلسوفنا العربي، وهو عرضة لما يقرره العقل والواقع، ولما يحتاج في تفسيره إلى شيء غير ذلك، أو كما يسميه ما وراء الواقع: فهو يقارن بين ما يستطيع العقل تفسيره، وبين ما نحتاج في ذلك إلى سلطة أعلى من العقل أي النقل، فبدلاً من أن يقارن بين شيء يقرره العقل وشيء آخر هو فوق العقل يقارن بين حكم العقل وحكم الخرافة مثل: التنجيم الذي أنكره الشرع، ويصل بذلك إلى القول بأن كل ما لا يخضع للعقل وحكمه يعتبر خرافة ليس لها أي نصيب من الصحة، فنراه يذكر موقفاً لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ..رضي الله عنه ـ عندما هم بالخروج إلى لقاء الخوارج وقتالهم، «فجاءه منجم يدعي القدرة على حساب الغيب، ونصحه بألا يسير إلى القتال، وبأن يجعل سيره على ثلاث ساعات مضين من النهار قائلاً له: إنك إذا سرت في هذه الساعة أصابك وأصحابك أذى وضرر شديد، وإن سرت في الساعة التي أمرتك بها ظفرت وظهرت وأصبت ما طلبت، فما كان من الإمام علي بن أبي طالب إلا أن أعرض عن المنجم بعد أن عنفه تعنيفاً شديداً، ومضى فيما كان ماضياً فيه، فقال لأصحابه ساعة النصر: لو سرنا في الساعة التي حددها لنا المنجم وانتصرنا، لقال الناس؟ إن النصر إنما تحقق بفضل ذلك المنجم ونبوءته، أما إنه ما كان لمحمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ منجم، ولا لنا من بعده

حتى فتح الله علينا بلاد كسرى وقيصر[18] .

وهذا كما ترى دليل على كذب التنجيم، وليس دليلاً على كذب ما وراء الواقع لأن ما وراء الواقع المحسوس أو المدرك بالحس أو العقل، لا يمكن الحكم عليه بالخرافة، لأن الخرافة لا هي من الواقع ولا من وراء الواقع، فهي لا تستند أصلاً على أي وجود يقع تحت الإدراك أو لا يقع تحته، ولذلك فهي مرفوضة من العقل والدين الإسلامي معاً، ولأن هذا الأمر لا يمكن أن يفوت على مفكر مثل : زكي نجيب محمود، فإنني أعتقد أنه قصد بما وراء الواقع عالم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، وهذا ما يسمى في لغة الفلسفة بالميتافيزيقا ويعضد هذا الاحتمال أنه قد ألف كتاباً بعنوان «خرافة الميتافيزيقا»، أنكر فيه وجود أي شيء يخرج عن حدود إدراك الإنسان بالحس أو العقل، وأظنه لا يزال على هذا الرأي حتى الآن، لأنه لم يعلن ما يخالف ذلك في أي مناسبة والله أعلم.

أما مقارنته بين الواقع وما وراء الواقع، فقد جاءت بشكل أوضح في كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر[19] وفيه يقسم الناظرين إلى الأشياء على ثلاثة مجموعات.

المجموعة الأولى: «تحصر إدراكها فيما تقع عليه الحواس أو له صلة بإحداها، أو يدرك عن طريق أجهزة وآلات مساعدة للحواس السمعية والبصرية . . . الخ، وممن يمثلها العلماء الطبيعيون والكيميائيون . . . الخ .

المجموعة الثانية: لا تكتفي بما يأتيها عن طريق الحواس، وتعتبر الإدراكات الحسية هي أتفه جوانب الشيء، وإنما لكل شيء بواطن هي التي تؤلف حقيقة الشيء، فالإدراكات الحسية ليست سوى رموز تشير إلى حقيقة خفية لا تدرك إلا بالبصيرة، ولا تدرك بالبصر أو السمع، ويمثل هذه الطائفة رجال كثيرون، ولعل ذروتهم المتصوفة الذين ينشدون الحق عن طريق الحدس.

المجموعة الثالثة: هي من تكون له هاتان النظرتان معاً، يستخدم كل منهما في مجال، فهو يتشبث بالواقع المحسوس، إذا كان في مجال بيع أو شراء، ولكنه في ساعات الفراغ يتأمل بعد أن يكون قد طعم وشرب واكتسى، فلا بأس عنده في أن يتفلسف، ويرى في الواقع رموزاً أو ظواهر طافية . . . وعليه أن يمحو غشاوتها . . . ليرى بواطنها

(18) المصدر السابق ص 7-8 .

(19) الكتاب المذكور ص 81.

الخفية التي هي الحق الثابت، وغالبية البشر من هذه الطائفة».

ويخلص المؤلف من هذا التقسيم إلى أن الطائفة الأولى «هي طائفة العلماء، وهي الطائفة التي تصنع الحضارات، وأن العرب معدون لذلك، وعليهم نبذ ما تتمسك به الطائفة الثانية (الرموز)، لأن كل ما وراء الواقع المحسوس يشتت الأذهان، ويبعثر الجهود، ويضل السائرين عن جادة الطريق»[20].

وهنا يتضح الخط الفكري الذي يسير فيه المؤلف ويدعونا إلى السير معه فيه وهو الاقتصار على الواقع المحسوس، فهو يصف من ينظرون إلى ما وراء الواقع بأنهم يهددون العلم، لأن العلم عنده «قائم على اطراد القوانين . . أما هؤلاء فيبحثون عن روايات. . ليثبتوا بها ألا قوانين ولا اطراد، فإذا كانت قراءة مخطوط معين تتطلب في الحياة الواعية العاقلة عيونا ترى، جعوها لك أمراً ممكناً بغير رؤية، وإذا كان الانتقال من نقطة إلى نقطة أخرى يتطلب اجتياز المكان الواقع بينهما، جعلوا لك هذا الانتقال ممكناً بغير اجتياز للمكان، (ولعله هنا يقصد نظرية الطفرة التي قال بها النظام المعتزلي)، وهكذا وهكذا ألوف الأمثلة والروايات يسوقونها لك ويروونها، ولو صدقت لكذب العلم، وبالتالي لاستحال علينا مشاركة العصر في علميته بكل عقولنا وقلوبنا[21].

ردود إسلامية

ولنتأمل معاً تلك الأمثلة التي ساقها زكي نجيب محمود في هذه الفقرة ونضعها في ميزان الإسلام.

أولاً: أن الذين اجتهدوا في إثبات عدم اطراد القوانين (أي تغيرها وتطورها) هم إما فلاسفة، كان موضوع بحثهم قوانين بشرية يقرر الإسلام اطرادها. . وإما مسلمون يرون في القوانين الإلهية عدم الاطراد واستحالته منطقياً، إذا كان المقصود هو نوع معين من القوانين وهي الشريعة الإسلامية التي تحكم بين الناس. . أما إذا كان المقصود هنا قوانين الطبيعة، فإن الإسلام لم يقل بعدم اطرادها فهي يجري عليها التغيير والتطور، وهذا التطور أو الاطراد هو إما أن يكون مخلوقاً محدداً مسبقاً في علم الله، وإما يطرأ هذا التغيير بإرادة الله فإن أراد أمسكت السماء عن المطر، أو جاء الغيث

---

(20) المصدر السابق ص 88.

(21) المصدر السابق.

فأمطرت، أو لا تمطر رغم الغيث، ولقد أوفى ذلك بحثاً من الناحية الفلسفية الكلامية (العقلية) بعض الفرق الكلامية وأشهرها المعتزلة ممثلة في «القاضي عبد الجبار الهمذاني» (415 هـ) وكذلك الأشعرية، ومن أهل السنة «أبي حامد الغزالي» (505 هـ) فالخلاف هنا، بين الفلاسفة والمسلمين، يكمن في أن الفلاسفة أو علماء الطبيعة يرجعون هذا التغير إلى أسباب كامنة في طبيعة الأشياء... أما المسلمون فيرجعون ذلك إلى الإرادة الإلهية التي خلقت الطبيعة ووضعت لها القوانين التي تسير عليها، وتلك الإرادة الإلهية قادرة على التدخل دائماً وتغيير مجرى الظواهر الطبيعية، ولعل المطلع على ما كتبه الفيلسوف الانجليزي «دفيد هيوم» (1776 م) في كتابه «بحث حول العقل الإنساني»: يرى أن هذا الفيلسوف يرفض إثبات القوانين التي تبنى على علاقة السببية أي التلازم المطلق بين السبب والمسبب، ويسمي تصورنا لتلك العلاقة (علاقة العلية) أنها نتجت عن تعودنا لملاحظة تلاحق الظواهر، وهذا التلاحق سمي خطأً علاقة سببية أو علية،[22] بينما هو في الحقيقة مجرد «مجرى العادة».

إذن فالادعاء بأن المسلمين يرفضون الاعتراف باطراد القوانين هو ادعاء خاطىء، وأن الاختلاف فقط في سبب هذا الاطراد، فهو عند الفلاسفة الطبيعة وعند المسلمين الإرادة الإلهية.

ثانياً: قراءة المخطوطات التي تتطلب أعين في الواقع كما يذكر المؤلف، يمكن بالفعل أن تحصل دون أعين بالاستماع مثلاً، إذا كان المقصود من القراءة التحصيل أو عن طريق اللمس كما هو معروف بكتابة «برايل» للمكفوفين إذا أعيد كتابة هذه المخطوطات على هذه الطريقة، أما إذا كان مقصد المؤلف هو القراءة المجردة دون شرط غرض التحصيل، فلا نعرف من ادعى ما يذكره المؤلف، وإلا فإن العلم قد جاء بما يكذب ادعاء من ينتصر للعلم.

ثالثاً: إن ادعاء إمكان الانتقال من نقطة إلى نقطة دون اجتياز المكان الواقع بينهما هي نظرية فلسفية يونانية دخلت مجال الفكر الإسلامي عن طريق الترجمة، وتأثر بها بعض المتكلمين وأشهرهم إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي (235هـ)، وتسمى في علم الكلام نظرية الطفرة[23]، وهذه النظرية يرفضها الفكر الإسلامي الصحيح، سواء في أصلها اليوناني أو في صورتها الكلامية، ومن ناحية أخرى فإن هذه النظرية هي

---

(22) انظر: بحث حول العقل الاناني ـ المكتبة الألمانية الفلسفية 1748 م (الترجمة الألمانية (D.Hume: Untersuchungen Über den Menschlichen Verstand).

(23) انظر: ابراهيم بن سيار/ النظام وفلسفته/ محمد عبد الهادي أبو ريدة/ القاهرة 1946 م.

فلسفية بحتة وردت في الفكر الإسلامي نتيجة للجدال حول إمكان انقسام الأجسام إلى ما لا نهاية، وأشهر المجادلين في ذلك هما أبو الهذيل العلاف (227 هـ)، والنظام سابق الذكر، فقال الأول: أنها تنتهي إلى جزأ لا يتجزأ، وقال الثاني: أنها تنقسم إلى ما لا نهاية، وهذا ما يعرف في علم الكلام بالنظرية الذرية في الفكر الإسلامي، ولقد كانت هذه المجادلات ناتجة عن إعمال العقل في أمور غير ملموسة، أو مدركة بالحس، وهي التي مهدت لأبحاث الذرة التي نعرفها الآن والتي أثبت العلم أن الذرة التي كانت تعتبر الجزء الذي لا يتجزأ يمكن تقسيمها، فانقسمت إلى نواة والكترونات، وهذا ما يعرف بالأبحاث النووية. . وأياً كان الحكم على تلك المجادلات، فقد استفاد العلم البشري منها ولم تكن ضده كما يدعي المؤلف، وأما موقف الرفض الذي أخذه الإسلام من تلك المجادلات فقد اقتصر على محاولة المتكلمين الإسلاميين ربط هذه المناقشات ونتائجها بما يخصُّ الذات الإلهية والصفات، ولم يكن رفضاً لما قد يخدم العلم البشري.

رابعاً: ولنتأمل معاً العبارة التي ذكرها المؤلف قرب نهاية هذه الفقرة وهي «ولو صدقت لكذب العلم». ولنسأل كيف يكون العلم دون صدق وكذب، والحديث هنا عن علم البشر وليس عن العلم الإلهي. إن العلم إذا كانت نتائجه تصل يوماً ما إلى صدق مطلق توقف العلم بتوقف البحث لأن البحث هو دائماً عن شيء مفقود أصلاً، أو أن يكون عن بديل لشيء ثبت خطؤه، وتاريخ العلم هو تاريخ لتصديق أشياء وتكذيب أشياء كلها علمية، فأي علم إذن هذا الذي يتشبث به المؤلف ويجعله مقياساً لصحة وخطأ الأشياء، وهل يصح أن تقاس الأمور من حيث الصحة والخطأ بشيء هو مبني على الصحة والخطأ وليس فيه سوى ذلك؟ إن التطور والتغير في العلم لا يكون دائماً من شيء حسن إلى أفضل، أو من شيء يتناسب مع هذا العصر وهذاالمجتمع إلى شيء يتناسب مع العصر الذي يليه أو المجتمع الذي يغاير الأول، فالتطور ليس عملية إضافة مستمرة، إنما تصحيح، والتصحيح لا يكون إلا تصحيح أخطاء وقعت، وهذا التصحيح لا يأمن أن يحتاج إلى تصحيح فيما بعد فيسمى بذلك خطأ. هذه هي طبيعة العلم الذي يقربها جميع العلماء والمفكرون، فهل قصد المؤلف علماً غير هذا العلم؟.

إن الوضعية المنطقية التي يؤمن بها زكي نجيب محمود ويتخذها فلسفة للحياة قد وجدت نقضها من المثاليين والعقلانيين، كما أنها هي نشأت على أساس نقض المثالية والعقلانية، وأصحاب كل هذه الاتجاهات يرتكزون على ما تمليه عقولهم؛ وليس بينهم من هو مشكوك في قدرته العقلية على التفكير فأين الحقيقة إذن، وما هو الشيء الذي يصلح مقياساً لتلك الاتجاهات العقلية المتناقضة؟.

هذا السؤال يطرح ـ أيضاً ـ ولا يجد له إجابة فيما عدا ذلك من مؤلفات سابقة أو لاحقة لنفس المؤلف، بما فيها كتاب « خرافة الميتافيزيقا » الذي نشر في عام 1953 م لأول مرة، ثم أعيد طبعه عام 1983 م، تحت عنوان «موقف من الميتافيزيقا» لأسباب سبق ذكرها في التمهيد.

هذا الكتاب يعتبر الأساس لفلسفته الوضعية المنطقية، هذه الفلسفة التي لا تؤمن بوجود شيء سوى الواقع المدرك حسياً أو عقلياً من داخل إطار الطبيعة «الفيزيقا»، أما ما وراء تلك الطبعة (الميتافيزيقا) فهو خرافة لا وجود له أصلاً.

وإنما انتسب هذا المذهب إلى المنطقية، لأنه يأخذ بآراء الفيلسوف الانجليزي «برتراندراسل» (ت 1970 م) في المنطق، وفي طرقه الغنية في التحليل، ولكن مذهب الوضعيين المنطقيين يستخدم هذا التحليل لهدف آخر يختلف عن الهدف الأصلي كما تصوره «راسل» الذي كان يسعى إلى إيجاد نظرية «ميتافيزيقية» حقيقية، لكن الوضعيين يسعون عن طريق هذا التحليل إلى إنكار ما وراء الطبيعة كلية واعتباره لغواً أجوفاً[24].

فبينما نجد المذهب المنطقي التحليلي لا ينفي وجود ما وراء الواقع (الميتافيزيقا ـ الإلهيات) رغم حذفه لها من منهجه، نجد الوضعيين يذهبون إلى أبعد من ذلك وينفون وجود كل ما وراء الواقع أي:

الميتافيزيقا نفياً قاطعاً

لقد أصبح من الصعب جداً تحديد موقع أو موقف فيلسوفنا من الإسلام في ضوء هذا التصور لمذهبه الفلسفي، رغم أنه يعتبر نفسه مسلماً ويتمسك ببعض التراث الإسلامي لا سيما ما له اتصال وثيق بالواقع والعقل والعلم.

إليك بعض ما ذكره في مقدمة كتابه «موقف من الميتافيزيقا» دفاعاً عن نفسه ضد من اتهمه في دينه، فهو يقول: «فكيف يجيء الخلط بين موقفين أحدهما موقف الميتافيزيقي، وهو يقدم للناس بضاعته مستنداً إلى منطق العقل في إقامة البرهان والآخر هو موقف صاحب الرسالة الدينية وهو يقدم وحياً أوحى به إليه، ويطلب من الناس إيمانهم بصدق ما يقول، إنه إذا اعتراض معترض على الفيلسوف فيما يقدمه فعليه أن

---

(24) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ترجمها عن الانجليزية ـ فؤاد كامل وآخرون وأشرف عليها/زكي نجيب محمود ـ بيروت ـ بدون تاريخ ص 156.

يبين أدلته المنطقية التي تبرر اعتراضه، أما إذا اعترض معترض على صاحب الرسالة الدينية، فذلك ليس لأنه رأى خللاً في منطق التفكير، بل لأنه لم يصدق صاحب الرسالة وكفى[25].

هذه الفقرة تعني أن الفيلسوف يأتي الناس بأشياء امنطقية فيكون الرد عليها بالمنطق، أما الرسول فلا يأتي بأشياء من هذا القبيل ويكون الاعتراض عليه مبنياً على تصديقه أو تكذيبه، أي الإيمان بما جاءهم به دون دليل عقلي منطقي فيتبين لنا الآن أن زكي نجيب محمود لم يقرأ القرآن، أو أنه لم يفهمه، لأن الرسل جاؤوا مؤيدين بالحجة العقلية والمعجزات، وكانت مجادلاتهم مع الناس مبنية على منطق العقل السليم، فإبراهيم ـ عليه السلام ـ عندما كان يجادل النمرود قال له إبراهيم: ﴿**فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر**﴾ (البقرة آية: 258).

أليست هذه حجة عقلية، تلك التي ساقها إبراهيم ـ عليه السلام ـ لإثبات صحة رسالته؟ وعيسى ـ عليه السلام ـ ألم يطلب منه أن يأتي بالدليل المادي، وليس فقط العقلي المجرد، على صحة رسالته، فكان يحيي الموتى ويشفي الأكمه والأبرص بإذن الله[26]؟! . ومحمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ ألم يجادل الكافرين بقولهم: ﴿**وقالوا أإذا كنا عظاماً ورفاتاً إنا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة أو حديداً . أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة**﴾ (الإسراء آية: 49 ـ 51) .

واقرأ قوله تعالى: ﴿**وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه، قال من يحيي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾ (سورة يس آية: 78 - 79).

هل كانت هذه الحجج غير منطقية تعتمد فقط على كونها وحي من الله كسند وحيد على صحتها؟ أم أنها حجج عقلية منطقية دامغة؟!!

ويدافع زكي نجيب محمود عن مذهبه الفكري الذي يرفض الميتافيزيقا، أو كما يعبر هو عنها في بعض كتبه الأخرى مثل: «ثقافتنا في مواجهة العصر» «بما وراء الواقع» على النحو التالي: «إن الرأي عندنا هو أن الميتافيزيقا التأملية (يمثلها عنده هيجل، في مقابل الميتافيزيقا النقدية ويمثلها عنده كانط) مقبولة عندنا إذا هي وقفت كما أسلفنا عند

---

(25) الكتاب المذكور ص «و» المقدمة.

(26) نص الآية في سورة آل عمران 49/3، المائدة 110/5.

مجرد إقامة البناء الفكري النظري بأن تفترض لنفسها نقطة ابتداء ثم تولد منها النتائج فيكون لها بذلك بناء متسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية، ولكنها تجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل، وهنا يكون موضع الخطأ الذي يشبه الخطأ الذي تقع فيه الخرافة، حين يعلل الناس حدثاً بغير علته، فيقولون ـ مثلاً ـ إن مرض المريض علته حين سكن الجسد المريض، أو أن موت المسافر علته نعيق الغراب فوق سطح الدار ليلة السفر، وهذا الزعم من الميتافيزيقا التأملية هو وحده الذي نرفضه ونصفه بالخرافة[27].

أي خلط وتشويه وبلبلة وقع فيها مفكرنا الكبير؟! فمن الذي قال إن تفسير سبب مرض المريض أو موت المسافر بما أسلف، لا يمت بأية صلة إلى الميتافيزيقا؟ إنني لا أذكر ولا يمكنني أن أتصور صدور ما يشبه هذا القول من أي عاقل فضلاً عن أن يكون من كبار فلاسفة العالم مثل هيجل الذي يمثل عند المؤلف الميتافيزيقا التأملية، إن هذه الأمثلة التي أوردها المؤلف ليست تفسيراً ولكن تحريف واضح لا يمت إلى أي نوع من الميتافيزيقا بأدنى صلة، ولكنها محاولة يائسة من المؤلف لتغيير الفهم الصحيح الذي فهمت به فلسفته في عالمنا العربي الإسلامي، ووجه اليها النقد العلمي القاطع، من بعض كبار مفكرينا العرب والمسلمين حول فلسفة زكي نجيب محمود الوضعية التي أصبحت أحد أمرين إما أن تكون تحليلاً لغويا فقط، كما يرى معظم الفلاسفة المعاصرين، أمثال زكريا إبراهيم، وفؤاد زكريا، ومحمد عابد الجابري، أو أنها عبث فلسفي فاسد يصل إلى حد السخف، ويصل إلى محاربة الإيمان بوجود الله، وبكل ما يتجاوز الحس كما يقول محمد عبد الهادي أبو ريدة[28]، ويتفق مع أبو ريدة في هذا الرأي عبد الرحمٰن بدوي، ومحمد علي أبو ريان، وثابت الغندي، وآخرون[29].

ويقول إبراهيم فتحي في تقديمه لكتاب «نقد العقل الوضعي» تأليف عاطف أحمد: وهي (أي الوضعية المنطقية) لا تصلح أن تكون في عصرنا سلاحاً من أسلحة التنوير، بل هي أقرب أن تكون فلسفة من فلسفات التعمية[30].

---

(27) موقف من الميتافيزيقا ـ المقدمة ص/ز/ج.

(28) مبادىء الفلسفة والأخلاق ص 177 - 178.

(29) انظر: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1985 م ص 171 وما بعدها.

(30) المصدر السابق.

وأكتفي بهذا القدر الذي يوضح لنا أن المذهب الوضعي المنطقي لا يعتمد على المنطق العقلي.

وبعد هذا العرض المختصر لنماذج من آراء بعض المفكرين المعاصرين الذين ينادون بتحرير العقل من سلطة الدين، ويرون في ذلك السبيل الوحيد للحاق بركب الحضارة العلمية، أطرح عليهم السؤال التالي: ما هو فرع العلم العقلي والتجريبي النافع الذي يحرمه الإسلام؟ وأين هي الآيات القرآنية التي تحرم البحث العلمي والانتفاع من ثمراته؟

الخلاصة

إن ظهور مدرسة الشكاك بعد وصول العقلانية اليونانية إلى أقصى حدودها، لدليل على قصور هذا العقل البشري وتواضع قدراته وتناقض أحكامه وقابليته للتأثر بالمؤثرات الاجتماعية والفردية.

وربما يعترض على هذا القول بأن الإسلام - أيضاً - قد عرف الاختلاف والتناقض في الآراء وخاصة فيما يتعلق بتفسير القرآن، فيه أنواع كثيرة من التفاسير، أشهر التفسير بالمأثور أو المنقول الذي يعتمد ظاهر الآية القرآنية والتفسير بالرأي أو المعقول الذي يبحث - أحياناً - عن معان أخرى وراء ظاهر الآية ويعمل العقل في شتى جوانبها واحتمالات معانيها، وكذلك اختلاف الفقهاء أي المذاهب الفقهية في بعض الأحكام.

إن هذا الاعتراض في غير محله لأنه:

أولاً: يضع القرآن والسنة في نفس موضع العقل البشري ونتائجه، وقد سبق الحديث عن ذلك.

وثانياً: إننا إذا قارنا الاختلاف في التفسير والفقه مع اختلاف المذاهب الفلسفية لوجدنا أن أظهر أوجه الاختلاف يكمن في طبيعة الاختلاف، لأن الاختلاف بين المفسرين أو بين الفقهاء ليس اختلافاً في الأصول بل في الفروع، وأما في الفلسفة فهو اختلاف في الأصل والفرع إن وجد.

ثالثاً: إن الاختلاف بين المذاهب الفقهية أو مذاهب التفسير لم يصل إلى حد إبطال بعضه للآخر، بل يوضح كل مذهب جانباً معيناً من المسألة بطريقة معينة قد تختلف عن قريناتها عند الآخرين، بينما نجد في الفلسفة اختلاف المذاهب يعني أن كل

مذهب يدعي لنفسه وحده الصحة، وينفي تلك الصحة عن المذاهب الأخرى. والسبب في هذا، الفرق بين الاختلاف الشرعي والاختلاف الفلسفي، هو أن الأول ينطلق من مبدأ أصيل وهو أن لكل مجتهد نصيب وأن فوق كل ذي علم عليم، وهذا المبدأ يجعل القطع بصحة رأي وتكذيب رأي آخر في محيط الفكر الإسلامي الصحيح أمراً مستحيلاً، لأن كل مفكر يعرف أن غير قادر على الوصول إلى الحقيقة المطلقة التي هي فقط في علم الله، وهذا يجعله يفترض الخطأ في قوله، ويحتمل الصحة في قول الأخر وحسب كل منهم أنه اجتهد قدر استطاعته ، وهو مثاب على هذا الاجتهاد سواء أخطأ أو أصاب .

بينما نجد الفيلسوف يعتمد على عقله فقط ويعتبره آلة الفكر التي تصل إلى الحدود النهائية للأشياء ذا استعملها الإنسان الاستعمال الصحيح وكل فيلسوف يعتقد في نفسه أنه استعمل هذه الآلة الفكرية أفضل استعمال فتكون نتائجه بذلك أفضل النتائج ، كما يتصور، وكذلك غيره ينطلق من نفس المبدأ فيكون الاختلاف مع الآخر معناه تكذيب الآخر.

ودارس الفلسفة يعرف أن الفلاسفة جميعاً لم تتفق على صلاحية أدوات العلم الأساسية للتحصيل وهي العقل والتجربة، فنرى العقلانيين يرفضون الاعتماد على التجربة والإدراك الحسي، وترى التجريبين يرفضون الاعتماد على العقل في تحصيل العلم، وترى الشكاك يرفضون هذا وذاك، ويقررون أن الإنسان بعقله وحسه غير قادر على تحصيل حقيقة ما مهما بلغت من الصغر. فلا العقلانيين ولا التجريبيين الوضعيين ولا الشكاك يكرمون الإنسان وقدراته حق قدرها.

لا بد إذن من منهج شامل متكامل متوازن يعترف للإنسان بمكانته الكريمة في هذا العالم، ويحفظ التوازن بين قدراته المختلفة التي خلق بها، فلا العقل وحده ولا الحس وحده ولا الحدس وحده ولا الشك في كل شيء لا هذا وحده ولا ذاك، ولكن الجميع. . كل هذه الآلات تعمل متناسقة في نظام بديع لا يقدر عليه سوى خالق الإنسان والطبيعة وملكات الإدراك والفكر أي : آلات العلم النافع.

فالعقل يثمر العلم، والعلم يبني الحضارات، فالعقل هو الأساس والعلم هو القوائم ، والحضارة هي البناء، وأقوى الأبنية الذي تأسس على أرض ثابتة تضمن ثبات الأساس والقوائم والبناء، وليس غير العلم الإلهي الذي ضمنه الله في آياته الحكيمة.

الفصل السادس

التغريب الثقافي
أطواره ، وآثاره

المبحث الأول: تعريفات

مصطلح التغريب الثقافي

التغريب في اللغة هو النزوح عن الوطن والإمعان في البلاد كما جاء في القاموس المحيط، أو هو النفي عن البلد والإبعاد عنها، أصله غرب. يقال غربت الشمس غروباً بعدت وتوارت، وغرب الشخص ابتعد عن وطنه فهو غريب، وغرّبته أنا تغريبا. وقد يكون غرب لازماً كما يقال غرب فلان عن بلده تغريبا، كما جاء في «لسان العرب» «والمصباح المنير» مادة «غرب». أما في الاصطلاح فلا يخرج معناه عن المعنى اللغوي، فالتغريب يكون عقوبة في حد الزنا وحد الحرابة، كما يكون تعزيراً كما جاء في الموسوعة الفقهية[1].

على ضوء هذا التعريف اللغوي الاصطلاحي يمكننا أن نعرف مصطلح التغريب الثقافي» بأنه وقوع ثقافة مجتمع ما تحت تأثير ثقافة غريبة أقوى منها عن طريق الاحتكاك الثقافي غير المتوازن بهدف إبعاد هذه الثقافة عن جذورها وتغيير أهم معالمها فتصبح غريبة عن أصولها الاجتماعية التي نشأت وتكونت فيها وميزت مجتمعها عن المجتمعات

(1) الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ 1408 هـ/ 1987 م ـ جـ 13 ص 46، المعجم الوسيط ـ مجمع اللغة العربية المصري ـ نشر في استانبول (تركيا) في عام 1392 هـ/ 1972 م ط/2 ص 647.

الأخرى، أو هو محاولة لإبعاد المجتمع عن ثقافته الأصلية وإرغامه بطرق غير مباشرة على قبول ثقافة غريبة عنه.

ويختلف التغريب الثقافي عن الغزو الفكري في أمور أهمها: أن التغريب الثقافي يستهدف جميع أفراد المجتمع بمختلف طبقاته الاجتماعية ومستوياته الثقافية، وأنماطه الحياتية أي العادات والتقاليد والسلوك، بينما الغزو الفكري يستهدف طبقة اجتماعية معينة وهي طبقة المثقفين، وأن كان الهدف النهائي للغزو الفكري هو الوصول إلى التغريب الثقافي لجميع أفراد المجتمع، ولكن خطورة التغريب الثقافي تكمن في أنه يصل مباشرة إلى ضحاياه الذين لا يستطيعون الاختيار والانتقاء، بينما ضحايا الغزو الفكري عادة ما يكونون ممن يستطيعون ذلك بحكم كونهم من المثقفين الذين اعتادوا الاحتكاك بأكثر من ثقافة أو اتجاه فكري، وتعلموا المقارنة بينها، والتمييز فيها بين الصالح والطالح، وجدير بالذكر أن كثيراً من المفكرين العرب المشهورين أمثال: زكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا ونجيب محفوظ. ومحمد أركون وغيرهم في البلاد العربية الأخرى يرفضون اعتبار ما تتعرض إليه المجتمعات العربية حالياً غزواً فكرياً أو تغريباً ثقافياً بل هو في نظرهم مجرد احتكاك ثقافي يحدث على مر الزمان بين الثقافات، وهو أمر طبيعي وضروري لإثراء الثقافات عن طريق الاقتباس من الثقافات الأخرى (انظر على سبيل المثال: ثقافتنا في مواجهة العصر - زكي نجيب محمود، خطاب إلى العقل العربي - فؤاد زكريا، تاريخية الفكر العربي الإسلامي - محمد أركون، حديث مع مجلة ديرشبيجل الألمانية عدد 1989/7/27 م مع نجيب محفوظ). والفارق كبير بين التغريب الثقافي والاحتكاك الثقافي، فبينما يكون التغريب الثقافي عملاً مقصوداً صادراً من ثقافة قوية ضد ثقافة ضعيفة، فإن الاحتكاك الثقافي عادة ما يكون بين ثقافتين متعادلتين تقريباً من حيث القوة مختلفتين في المضمون، الاحتكاك الثقافي بهذا المفهوم يؤدي بالفعل عادة إلى إثراء كلتا الثقافتين طرفي الاحتكاك. فالثقافة التي تؤثر أو تتأثر من مركز قوة هي ثقافة حية لأن التأثر دليل على حيويتها والتأثير دليل على قوتها. وقد يكون التأثر بالثقافة الغربية مرغوباً فيه فيسعى المجتمع المتأثر إلى مجال الثقافة الأخرى فينتقي منها ما يحتاجه ويظن فيه الخير لنفسه، مثلما حدث عندما سعى المسلمون إلى ترجمة ما وصل إليهم من الثقافات اليونانية والفارسية والهندية في القرن الثاني الهجري وما بعده، وكذلك ما فعله الغرب النصراني في العصور الوسطى بترجمته للفكر الإسلامي عقيدة وفكراً. ولكن التأثر بالثقافة الأخرى قد يفرض على مجتمع ما بالقوة أو بوسائل سلمية غير مباشرة، ومثال فرض الثقافة بالقوة ما حدث في عهود الاحتلال العسكري الأجنبي لمعظم البلاد الإسلامية، وخاصة في بلاد المغرب العربي (تونس ـ الجزائر

والمغرب)، أما وسائل فرض الثقافة الغربية السلمية مثل: الترغيب والترحيب والتشجيع للبعثات العلمية وكذلك بالسيطرة على وسائل الإعلام المختلفة التي تعد من أخطر وسائل التغريب الثقافي وأبعدها أثراً وأقلها تكلفة كما هو الحال في جميع المجتمعات الإسلامية مع اختلاف ضئيل في درجة مقاومتها من جانب الهيئات القائمة على الإعلام في بلادنا.

والتغريب المفروض على مجتمع ما عادة ما يكون ضاراً بمصالح هذا المجتمع، لأنه يفرض من جهات لها مصلحة في خلع هذا المجتمع من ثقافته الأصلية، وتسخيره لخدمة أهداف المجتمع صاحب الثقافة الأقوى، وعادة ما يكون هذا التغريب المفروض تغريباً كلياً يشمل جميع مجالات الحياة الاجتماعية. أما التغريب غير المفروض والذي هو أقرب إلى الاحتكاك المقصود فهو عادة ما يكون لمصلحة المجتمع الساعي لإثراء ثقافته بما في الثقافات الأخرى من عناصر إيجابية وهو تأثر جزئي يتصل ببعض مجالات الحياة يهدف إلى إصلاحها، وليس تغريباً كلياً يشمل جميع مجالات الحياة العملية والفكرية بهدف تخريبها.

إنني أرى وجوب وقفة تدبر أمام هذه المصطلحات التي تملأ أعمالنا الفكرية المسموعة والمكتوبة، ولا أريدها وقفة تأمل ونظر في تعريف هذا المصطلح أو ذلك فحسب، بل أريدها وقفة تأمل في المدلول الواقعي لهذا المصطلحات، فنطرح هذا القول: هل ما نعيشه اليوم في مجتمعاتنا الإسلامية من أنماط للسلوك والتفكير الغربيين هو نتيجة لـ «غزو فكري» أو «تخريب ثقافي» أي أنه نتيجة لأمور فرضت علينا من الخارج؟ أم أنها نتيجة لتخريب ثقافي شاركنا نحن فيه بدور رئيسي فعال؟ إن تحفظاتي حول استخدام « بمطلح الغزو الفكري تعود إلى قناعتي التامة بأن ما نعيشه اليوم ليس نتيجة غزو من الخارج بقدر ما هو نتيجة لتخريب داخلي منه، والمقصود منه غير المقصود بمعنى أن من قاموا به وساعدوا عليه لم يدركوا الآثار الوخيمة التي يمكن أن ينتجها اعتمادهم الفكر الغريب، ومحاولة نشره. أما التخريب المقصود، فهو غني عن التعريف.

إننا إذا نظرنا إلى هذا الأمر نظرة واقعية هادئة فسوف نجد أن الذين أدخلوا الفكر الغريب والثقافة الغربية إلى مجتمعاتنا هم فقط أبناء هذا المجتمع الإسلامي. فهم الذين يخططون لبرامج وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمكتوبة، وهم الذين يبحثون عن المادة الإعلامية التي يملؤون بها برامجهم، أو صحفهم، وهم الذين أتوا لنا بأفلام الكرتون والإعلانات التجارية والأفلام الأجنبية، والمسلسلات العربية التي

تعكس سلوكاً وفكراً غريباً إلّا ما ندر، وهم الذين وضعوا لنا الموسيقى الأجنبية التي تصاحب الاستقبالات الرسمية وبعض برامج الأطفال.

ولا أظن أن هذه الأمور قد فرضت علينا فرضاً بل نحن الذين نسعى إلى شرائها أو إلى الحصول عليها بلا مقابل لأننا نريد أن نحشو إعلامنا بأي شيء مظهره حضاري وباطنه تخريبي، وحرصنا على استجلاب محتوى أفكارنا وإعلامنا هو نتيجة منطقية لعدم قدرتنا على الإبداع في هذه المجالات وهروبنا من هذا الواقع برياء أنفسنا بدلاً من الوقوف بأمانة أمام واقعنا والاعتراف به والبحث الجاد عن مخرج منه إلى مستقبل أفضل تكون لبنات أساسه أصيلة تثبت وتؤكد هويتنا الثقافية التي تبقى متميزة عن الثقافات الأخرى رغم احتكاكها وتأثرها بها.

فهل يحق لنا بعد ذلك أن نسمي حصاد تقاعسنا وسلبيتنا غزواً فكرياً أو تغريباً ثقافياً؟؟.

مفهوم الثقافة

لعله من الضروري قبل الخوض في الحديث عن التغريب الثقافي بالتفصيل، أن أعود إلى محاولة تعريف مصطلح الثقافة على ضوء ما نشر في هذا المجال من جهود محمودة لعلماء متخصصين في مجال الثقافة ، ثم أحاول إلقاء الضوء على بعض أسباب غموض هذا المصطلح منسوباً إلى الإسلام أعني مصطلح الثقافة الإسلامية.

معتذراً عما قد يتكرر ذكره هنا ويصعب حذفه دون المساس بالسياق، وحسبي أن أستخلص تعريفاً مختصراً وجامعاً لمعظم التعريفات الموجودة في كتب الثقافة الإسلامية.

أختار تعريفاً أظنه قد جمع ما في التعريفات المختلفة للثقافة وهو تعريف «ريتشارد ماكيون» الذي جاء ضمن بحثه بعنوان: «موقف الفلسفة تجاه تنوع الثقافات» والذي نشر ضمن مجموعة أبحاث أخرى لمؤلفين آخرين في كتاب بعنوان: «أصالة الثقافات»(2).

«يمكن تعريف الثقافات من ناحية، بكونها أنماطاً ناشئة عن تطور تاريخي ومن ناحية أخرى كمجموعة من العادات يعترف بكونها مقبولة في جماعة معينة كما يمكن متابعة آثارها في كل دوائر النشاط الإنساني كالسياسة والحقوق والفن والدين والمعرفة

---

(2) الكتاب المذكور ترجمة حافظ الجمالي ـ اليونسكو 1963 م ص 7.

العقلية بمختلف صورها... وتبدو خصائص ثقافة ما، أول ما تبدو في مستوى العلائق الاجتماعية، ومع ذلك فهناك ملاحظة لا بد منها، وهي أن صورة السلوك الجماعي ليست هي الثقافات، وإنما هي إشارات إليها، ولهذا يميز علماء الانتروبولوجيا الاجتماعية بين الجماعة (بمعنى جماعة من الناس تعلموا الحياة معاً) والثقافة بمعنى صورة الحياة المميزة لهذه الجماعة»، ويقصد المؤلف بعلماء الأنتروبولوجيا الاجتماعية كلوكهون وكلي ـ حول مفهوم الثقافة[3].

ويلخص هذا التعريف في عبارات قصيرة جامعة مثل:

«الثقافة هي مجموع مكونات شخصية مجتمع إنساني يتميز بها عن غيره من المجتمعات الإنسانية وتشمل جميع نواحي حياته النظرية والتطبيقية».

محتويات الثقافة: وتفصيل ما تقدم ذكره من مكونات شخصية المجتمع هو كما أورده عمر عوده الخطيب في كتابه «لمحات في الثقافة الإسلامية»[4]. منسوباً إلى علماء الاجتماع كما يلي: -

أ ـ ما يتلقاه الفرد عن جماعة من مظاهر الفنون والآداب والمعارف والفلسفة والعقائد وما إليها.

ب ـ النماذج المختلفة التي يصب فيها الأفراد سلوكهم وتصرفهم.

ج ـ الطرق التي يوجدها أي مجتمع لسد حاجاته الأساسية ولتقوم بتنظيم علاقاته الاجتماعية.

الثقافة الإسلامية :مشكلة التعريف

إنه من الطبيعي أن تنعكس صعوبة تعريف مصطلح الثقافة بوجه عام، كما يبدو من الأبحاث والمؤلفات التي اهتمت بتعريف الثقافة والتي بلغت حوالي 160 تعريفاً، على محاولة تعريف الثقافة الإسلامية.

ويمكن صياغة هذه الصعوبات في سؤالين مترابطين:

1 ـ هل يكون أساس تعريف الثقافة الإسلامية هو مصدرها أو مظهرها؟

---

(3) المصدر السابق ص 8.

(4) الكتاب المذكور ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1401 هـ/ 1981 م ط/ 7 ص 32

2 ـ هل تعرف الثقافة الإسلامية على أساس واقع المجتمع الإسلامي عبر تاريخه أو على أساس ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي؟

وثمة شيء آخر أود أن أنبه إليه وهو أن القارىء الذي يبحث عن تعريف للثقافة الإسلامية في كتبها يجد من جانب تنبيهاً إلى صعوبة التعريف بينما يجد اتفاقاً من جانب آخر على مضمون التعريفات المختلفة وإن اختلفت الأساليب والعبارات وتأرجحت بين الوضوح والغموض.

وأصارحكم أنني أرى فيما يذكره كثير من الباحثين في هذا المجال من غموض وصعوبة أمراً مبالغاً فيه إلى حد كبير ينقل الهدف من البحث من مجال الاجتهاد والإخلاص العلمي إلى مجال اليأس من الوصول إلى الهدف المنشود ثم تخطي ذلك إلى محاولة وضع منهج محدد المعالم والأهداف والوسائل لتنظير الثقافة الإسلامية.

ولكني أعود فأعترف بوجود بعض الصعوبات الخاصة بتعريف الثقافة الإسلامية تنفرد بها هذه الثقافة دون الثقافات الأخرى، وهذه الصعوبة ترجع من وجهة نظري إلى ارتباط الثقافة الإسلامية بالدين الإسلامي، ولا توجد ثقافة أخرى ترتبط هذا الارتباط الوثيق بدين من الديانات الأخرى.

ووجه الصعوبة من ارتباط الثقافة الإسلامية بالدين الإسلامي يتضح عندما نقارن طبيعتها بطبيعة الثقافات الأخرى. فطبيعة مصادر الثقافات الأخرى بشرية في معظم مكوناتها وينعكس ذلك في نوعية العلماء الذين يهتمون بتعريفها والبحث فيها.

فبينما تدور مشكلة تعريف الثقافة بين علماء التاريخ والحضارة بصفة عامة وعلماء الاجتماع وانتروبولوجيا بصفة خاصة، ولا تتعدى هذه المجالات إلا نادراً، نجد أن الحال بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية يختلف، فبالإضافة إلى علماء التاريخ والحضارة والاجتماع والأنثروبولوجيا الإسلامية نجد لعلماء الدين مكاناً لا يستهان به في مجال مناقشة هذا الموضوع، والحقيقة أن دخول علماء الدين الإسلامي في هذا المجال له فوائد جمة بالإضافة إلى أنه ضرورة تحتمه طبيعة الدين الإسلامي وارتباطه الطبيعي بالحياة الاجتماعية كاملة ولكن هذا الوضع تسبب في ظهور خلط بين مجالين مختلفين أو بتعبير أدق موضوعين مختلفين وهما:

1 ـ مفهوم الثقافة الإسلامية التي تعبر عن واقع المجتمع الإسلامي.

2 ـ التصور الإسلامي الذي يعبر عما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي .

أضف إلى ذلك أن التصور الديني الذي اختلف في المجتمع الإسلامي حسب اختلاف الاتجاهات الفكرية والعقدية قد اختلط مع التصور الديني الصحيح. ولا أظن أحداً يختلف معي في أن الدين هو عامل من العوامل الأساسية في تكوين الثقافات ولكنه لا يشكل حجمها الكلي، فالدين لا يفهم من كل الأفراد والفئات فهماً موحداً، بل نجد فيه اتجاهات كثيرة تندرج بين التشابه والاختلاف وتصل أحياناً إلى حد التناقض فيما بينها، فمنها الأصيل، ومنها ما تأثر بفكر غريب، وهذه الأخيرة تختلف فيما بينها حسب اختلاف درجة التأثر التي قد تصل بها إلى حد التناقض مع الأصل الأول لها.

فإذا نظرنا في دائرة الإسلام أو بمعنى أدق في المجتمع الإسلامي وجدنا علوماً طبيعية، وفلسفة، وتصوفاً، وعلم كلام، وسلفية، وكل مجال من هذه المجالات يمثل جزءاً من مجموع ثقافة المجتمع الإسلامي، فكيف إذن تعرف الثقافة الإسلامية عن طريق خصائص ندعيها لها رغم الاختلاف، بل والتناقض الواضح بين بعض مكوناتها فنصفها بالربانية والتوازن، والواقعية، والشمولية، والإيجابية... إلى آخر هذه الخصائص التي هي في الواقع ليست سوى خصائص للتصور الإسلامي الأصيل.

إذن الغموض الذي يشوب تعريف الثقافة الإسلامية قد نتج عن الخلط في تعريف الثقافة الإسلامية عن طريق التصور الإسلامي الصحيح الذي هو بريء من التناقض الذي نجده بين واقعية علماء الطبيعة ومثالية بعض الفلاسفة، وبين روحانية المتصوفة وجدل المتكلمين، وبين المغرين العصرانيين، وأصالة السلفيين.

وكل هذه الاتجاهات تنتمي أو تدعي الانتماء إلى الإسلام، وتكون أجزاء رئيسة من مكونات المجتمع الإسلامي، لأنها جميعها تدعي انتمائها إلى الإسلام وتحاول استخراج ركائزها وحججها من مصادر الشريعة الإسلامية.

خلاصة القول: إن الفكر الإسلامي جزء من الثقافة الإسلامية، وكل من الفكر والثقافة الإسلامية فروع على التصور الإسلامي، فلا تعرف الفروع عن طريق الأصل فقد تختلف عنه لأنها صدرت عن مصدر يختلف عن مصدر الأصل ولكنها تقاس عليه ليعرف مدى أصالتها.

- ويبقى سؤال هام حول نسبة الثقافة إلى الدين، فكيف توصف الثقافة بصفة دينية أو كيف يمكن أن تنسب الثقافة إلى دين من الديانات إذا كان الدين هو جزء من الثقافة؟

إذا تأملنا ما سبق ذكره في هذا المجال قلنا إن ما ينسب إلى الدين يكون تصوراً وليس ثقافة، لأن مفهوم الثقافة أعم من مفهوم الدين، فالثقافة ترتبط وتنسب إلى مجتمع ما وتعبر عن كل ما فيه من عقائد وسلوك وإنجازات تطبيقية ولكننا إذا تدبرنا تعريف الثقافة بهذا المعنى الإجتماعي العام عرفنا أنّه ينطلق من تعريف لثقافة مجتمع لا يمثل فيه الدين سوى عنصراً ضمن عناصر كثيرة قد لا تمت للدين بأي صلة وقد تناقضه تماماً ، أو هو ينطلق من مفهوم عصراني للدين والمجتمع كما هو الحال في المجتمعات الغربية وخاصة النصرانية منها ، لأن طبيعة الدين النصراني لا تنظم سوى جانب واحد من جوانب حياة الفرد في المجتمع وهو جانب العبادات .

ولكن ماذا عن الدين الإسلامي الذي يشمل حياة الفرد الخاصة والعامة أي عباداته ومعاملاته ؟يبدو إذن، واضحاً أن مفهوم الثقافة العام ينطبق على المجتمع الإسلامي وتصح نسبته إلى الإسلام فيمكننا إذن الحديث عن ثقافة إسلامية دون أن يكون هناك تناقض بين محتوى الثقافة ومحتوى الدين ولكن علينا أن نعرف حين نقول «ثقافة إسلامية» أننا نقصد ثقافة تستمد معظم ركائزها من الدين الإسلامي وهي تعبر عن واقع المجتمع الإسلامي بما فيه من اقتراب وابتعاد عن المصدر الذي هو التصور الإسلامي فالثقافة الإسلامية هي تعبير عن واقع المجتمع الإسلامي بينما التصور الإسلامي هو تحديد لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي .

تنظير الثقافة الإسلامية

إن الثقافة الإسلامية ليست كما يبدو في كثير من تعريفاتها الموجودة بالكتب المتخصصة فيها وما يمكن تلخيصه في عبارة الإلمام بشيء من كل شيء، إنما هي تتخطى هذا التلقي السلبي لبعض المعارف الإسلامية ومظاهر الحياة الاجتماعية إلى كونها مجموع مكونات شخصية المجتمع الإسلامي بجانبيها النظري والتطبيقي حيث الترابط التام بين العلم والعمل، وهي التي تستقي أسسها من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع العلماء واجتهاداتهم، وتكون بذلك المصب الذي ينتهي إليه البحث العلمي في كل تخصص دقيق من العلوم الإسلامية (الشرعية وغير الشرعية) ويتمثل عملها الرئيسي فيما يلي:

1 ـ ترتيب هذه النتائج ترتيباً منطقياً.

2 ـ اكتشاف وإظهار العلاقات بينها.

3 ـ ربط بعضها بالبعض الآخر.

4 ـ إخراجها في إطار مكتمل متكامل لتصور إسلامي شامل يمثل ثمار كل العلوم الإسلامية ومظاهر الحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي في عقيدته وفكره وعمله.

5 ـ تكون واجهة الإسلام تجاه الديانات والتيارات الفكرية الأخرى.

6 ـ تكون المنهل الذي يزود التعليم، والإعلام، والدعوة الإسلامية بمادة غنية في قالب علمي مقنع لكل من يتمسك بالمنهج العلمي مقياساً لأصالة الثقافات.

ـ وكون الثقافة الإسلامية هي واجهة الإسلام فلا بد لها إذن أن تظل مرتبطة بالتصور الإسلامي الصحيح قدر المستطاع، وكذلك العلوم الاسلامية التي اشتركت في تكوينها.

ـ وإذا كان من واجبها التصدي للرد على مخالفي الإسلام ، وهذا يتحتم عليها لكونها واجهة الإسلام ، فلا بد لها من الإحاطة بما يوجه إلى الإسلام من شبهات وافتراءات ، فإذا كانت هذه الشبهات والافتراءات تصدر عن غير المسلمين في معظمها ، فهي غالباً ما تكون بلغة غير العربية ، وبأسلوب غير ما نألفه من أساليب في التعبير عن أفكارنا ، وهذا يحتم على أعضائها التمكن من أكبر قدر ممكن من اللغات الأجنبية ومن الأساليب والمناهج التي تصاغ فيها هذه الشبهات ، والقدرة على الرد بمثلها .

ـ وإذا كان من واجبنا مواجهة الغزو الفكري أو الفكر المستورد، كما يسميه البعض أو محاولة التغريب الثقافي المفروض علينا بطرق غير مباشرة، فلن تكون لهذه المواجهة أي نتيجة تذكر إذا اعتمدنا فقط على الخطب الحماسية التي تشرح المبادىء الإسلامية في كمالها وشمولها وأنها أفضل الوسائل لإسعاد الانسان، رغم أهمية هذا الأسلوب في بعض المواضع، ولكن المواجهة تكون مثمرة إذا حاولنا تأسيس ثقافة إسلامية أصيلة تشيد على ركائز علمية موضوعية فتكون المواجهة بين ثقافتين متكافئتين من حيث قوة الحجة العقلية

ولا ينبغي أن نقف عند تأسيس ثقافة إسلامية قوية ترد بها على ثقافة غربية قوية أيضاً بل يجب أن نتخطى ذلك إلى رحلة تالية وهي أن نجعل هذه الثقافة أساساً لتنظير النظم الإسلامية أي أن يكون هناك في النهاية نظرية إسلامية تتوافر فيها كل شروط النظريات العلمية من حيث المنهج والوسيلة والهدف فتكون نظرية علمية إسلامية في كل فروع العلوم النظرية والتطبيقية بكل فروعها، ولا تكتفي في ذلك بمحاولة أسلمة العلوم كما يتردد كثير في الآونة الأخيرة، وكما هو معروف فإن هذه المحاولة تتعثر ولم

تثمر حتى الآن ما كان مرجواً منها، فمحاولات أسلمة العلوم الاجتماعية والنظرية، وكذلك العلوم التطبيقية مثل الطب والفلك والفيزيا إلى آخره والتي بدأت في جامعة الأزهر بالقاهرة في الستينات من هذا القرن لم تثمر علوما إسلامية أصيلة بل علوماً لا هي غربية ولا هي إسلامية، إذن لا بد أن يكون الهدف هو تأسيس هذه العلوم تأسيساً إسلامياً خالصاً بالاستعانة بما وصل إليه العلم عند الآخرين، ولكن الأساس لا بد أن يكون من المسلمين أي من التراث ثم يتطور ليتوازى من العلوم الغربية.

من تعريف المصطلح إلى تحديد المنهج:

كنت ذات يوم جالساً في أحد مرافق الجامعة وكان بجواري أستاذان أظنهما من أعضاء هيئة التدريس بإحدى كليات جامعتنا الإسلامية، ودار بينهما حديث حول مادة الثقافة الإسلامية التي تعتبر مطلباً عزيزاً من مطالب الجامعة الزاهرة التي أصبحت مثالاً تحتذي به كثير من الجامعات في بلادنا العربية والإسلامية.

أما مضمون الحديث الذي دار بين الزميلين الفاضلين، دون أي تدخل مني، فيتلخص في عبارات التعجب بسبب تدريس هذه المادة في الكليات الشرعية حيث رأى المتحدث أنه لا فائدة من تدريس طلبة الكليات الشرعية مبادىء علوم القرآن والتفسير والحديث والفقه تحت مسمى الثقافة الإسلامية ما دام هؤلاء الطلبة يدرسون هذه العلوم بتعمق عن أساتذة متخصصين.

في مجلس آخر في إحدى إدارات الجامعة حضره بعض الأساتذة الأفاضل ممن يشغلون مناصب مرموقة بالجامعة بالإضافة إلى مهام التدريس في الكليات. سمعت آراء وتصورات عن مادة الثقافة الإسلامية تقترب من التصور المذكور الذي يتلخص في أن الثقافة الإسلامية ليست سوى خليط من المعارف العامة البسيطة من كل فرع من فروع العلوم الشرعية. لقد شغلني طويلاً ما سمعته حول هذا الموضوع في غير مناسبة، والسبب في انشغالي به أنني أنتمي إلى هذا القسم الذي تعرض في السنوات القليلة الماضية إلى انتقادات قوية ممن كنت أنتظر منهم حماساً لهذه المادة ومشاركة إيجابية في تأصيلها وتطويرها حتى تصبح تخصصاً جامعياً كاملاً يقف إلى جانب التخصصات العلمية الإسلامية الأخرى متأثراً بها ومؤثراً فيها.

ويدفعني الاهتمام بهذه المشكلة يقيني التام بأن هذه المادة العلمية، وهذا التخصص ضروري لكل من تخرج من جامعة إسلامية، وشرف بالانتساب إلى طلابها.

يتلخص النقد الذي يوجه إلى مادة الثقافة الإسلامية وقسمها في ثلاث نقاط: ـ

أولاً: مشكلة تعريف مصطلح الثقافة الإسلامية الذي يشوبه كثير من الغموض.

ثانياً: تحديد المنهج والموضوعات التي تقوم عليها هذه المادة.

ثالثاً: تحديد موقعها بين العلوم الشرعية والإسلامية الأخرى.

لقد طرحت هذه القضية في إحدى جلسات قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بالرياض مؤكداً مسؤولية أعضاء هيئة التدريس عما يتعرض له القسم والمادة من انتقادات مبنية على عدم معرفة كافية وعدم اهتمام من جانب الزملاء في الأقسام الجامعية الأخرى بهذا القسم واختصاصاته ومناهجه رغم وجودها وسهولة التعرف عليها.

ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جله، وقد قصدت بهذا الجهد المتواضع لفت الانتباه إلى أبعاد هذه القضية، وفتح حوار علمي نزيه حول تعريف الثقافة الإسلامية ومناهجها وأهميتها في جامعاتنا بكافة تخصصاتها واهتماماتها.

وسوف أبدأ هذا الحوار بطرح تصور مختصر لتلك النقاط التي ذكرتها آنفاً بغية الوصول إلى تصور واضح محدد لموضوع الحوار يكون ثمرة لجهد تبذله عقول علمائنا بالجامعة في كل التخصصات ونقدمها لأبنائنا الطلاب في جامعتنا الموقرة وفي غيرها من الجامعات التي تهتم بالفكر الإسلامي الصحيح.

ولكن قبل أن أبدأ في عرض هذا التصور أود أن أوضح بعض النقاط التي تتعلق بقضية مصطلح ومنهج الثقافة الإسلامية أوجزها فيما يلي:

أولاً: إن الاختلاف القائم حول تعريف مصطلح الثقافة الإسلامية لا ينبغي أن يصبح سبباً لرفض مدلولها أي مضمونها، لأن الخلاف في التعريف ما زال قائماً حول بعض المصطلحات العلمية المستقرة في أذهاننا، مثال ذلك مصطلح العلوم الشرعية والفرق بينها وبين العلوم الإسلامية، كذلك مصطلح «الفكر الإسلامي» لا يزال يعيش نقاشاً واختلافاً في الآراء حول تعريفه بشكل قاطع، ومصطلح «التعريف» في حد ذاته لم ينته النقاش بين العلماء حوله، هل يقتصر التعريف على الصفات الذاتية للمصطلح أم تدخل فيه علاقاته بالمصطلحات القريبة منه أو ما يميزه عنها؟ وكذلك نشأته وتطوره هل تدخل في التعريف أمْ لا، وهل يعرف المصطلح عن طريق المصدر أم المظهر أم المعيار، فهناك تعريفات مصدرية وأخرى واقعية (مظهرية) وأخرى معيارية... الخ.

أما منهج الثقافة الإسلامية فهو واضح ومحدد وممارس بالفعل ولا يوجد فيه تداخل غير مألوف في العلوم الشرعية الأخرى أو غيرها.

وتتلخص أهم موضوعات هذا المنهج في أربع مجالات:

1 ـ خصائص الفكر الإسلامي ومقوماته وخصائص التصور الإسلامي الشامل.

2 ـ النظم الإسلامية الاجتماعية والخلقية والاقتصادية والسياسية.

3 ـ الحركات الإصلاحية التجديدية في الإسلام.

4 ـ الحركات المعادية للإسلام (الاستشراق والتنصير والماسونية والصهيونية).

وبعض قضايا الفكر المعاصر (العنصرية والمادية والتطورية والوضعية... الخ).

يضاف إلى ذلك ربط بعض جوانب هذه الموضوعات بمجالات التخصص المختلفة في غير الكليات الشرعية مثل كلية العلوم الاجتماعية والدعوة والإعلام واللغة العربية ويمكن لكل مهتم أن يرجع إلى المناهج المقررة من القسم في كل مستوى وتخصص. هل يمكن أن يستغني عن هذه الموضوعات في مناهج الدراسة الجامعية؟.

وهل تتداخل هذه الموضوعات مع موضوعات العلوم الشرعية الأخرى المتخصصة بشكل يمكن اعتبارها تكراراً لا طائل عنه؟

ثم أنه إذا كان هناك تداخل بين بعض موضوعات الثقافة الإسلامية وموضوعات علوم شرعية أخرى، فهذا أمر واقع بالفعل بين التخصصات الشرعية الأخرى مثل علوم القرآن والسنة، والفقه، ورغم ذلك لم نسمع أحداً يشك في جدوى تدريس أحدها بحجة تداخل موضوعاتها مع موضوعات مادة أخرى، وقس على ذلك باقي العلوم الإسلامية وغير الإسلامية.

إن السبب في تداخل بعض موضوعات العلوم الشرعية مع موضوعات علوم شرعية أخرى يرجع في نظري إلى اتحاد المصدر الذي تنهل منه كل هذه العلوم على اختلاف تخصصاتها.

إذن الثقافة الإسلامية ليست كما يبدو وفي كثير من تعريفاتها الموجودة بالكتب المتخصصة فيها وما يمكن تلخيصه في عبارة الإلمام بشيء من كل شيء، إنما هي تخطي هذا التلقي السلبي لبعض المعارف الإسلامية ومظاهر الحياة الاجتماعية إلى كونها مجموع مكونات شخصية المجتمع الإسلامي.

المبحث الثاني: أطوار التغريب الثقافي

- سبق أن ذكرت نوعين من التغريب الثقافي هما: تغريب مرغوب وتغريب مفروض، وقلت أن التغريب المرغوب عادة ما يكون تغريباً جزئياً، وهو أقرب إلى التأثر الجزئي منه إلى التغريب الذي يحمل معنى كلياً كما هو الحال في التغريب المفروض.

هذا النوع الأخير أي التغريب الكلي المفروض هو الموضوع الرئيسي لهذا البحث.

والحقيقة فيما يبدو لي أن التغريب الثقافي هو أحدث حلقات الصراع الدائر بين المسلمين وغيرهم ممن لا يريحهم تمسك المجتمع الإسلامي بأصالته التي ترتكز على عقيدته الإسلامية. وهو أخطرها على وحدة واستقلال وأصالة الأمة الإسلامية.

هذه القناعة الشخصية مبنية على تفكير في أطوار هذا الصراع الذي لم يسكن منذ ظهور الإسلام، وقيام الأمة الإسلامية وحدة متماسكة أنتجت حضارة عريقة فريدة أثارت العالم كله، على مدى قرون عديدة ولن يسكن لأعداء الإسلام قلب حتى يأتوا على ما تبقى من هذه الأمة العريقة وما أسسها حفظها وهو الدين الإسلامي.

الطور الأول: الاسرائيليات.

لقد مر هذا الصراع بأطوار عديدة مختلفة بدأت بدخول بعض المجوس واليهود في الإسلام من أمثال عبد الله بن سبأ وابن المقفع وابن الراوندي وغيرهم، وكان هذا التطور يتميز بمحاولة خلط العقيدة بما ليس منها كما يبدأ في الإسرائيليات في التفسير والحديث والأدب، ولقد كان اهتمام بعض الخلفاء بمجالس الأدب والعلم وحماية أصحابها أرضاً خصبة لظهور وانتشار بعض الأفكار والاتجاهات الغريبة عن العقيدة الإسلامية.

ولكن هذا الطور لم يحدث البلبلة التي كان يرجوها دعاة التغريب وذلك بفضل قوة وتمكن العقيدة الصحيحة من قلوب غالبية المجتمع الإسلامي.

وفي نفس الفترة تقريباً كانت الترجمة عن الثقافات الغربية على أشدها وتستحوذ على معظم اهتمام المفكرين والمثقفين في المجتمع الإسلامي، ولكنها كانت ترجمة محددة مضبوطة بضوابط دينية فكانت النتيجة مضبوطة ومحددة ولم تؤد إلى تأثر العقيدة سلباً ولكنها أثرت الفكر الإسلامي رغم بعض الشوائب والاتجاهات التي خرجت عن الطريق الصحيح، والدليل على أن هذا الاحتكاك الثقافي المقصود لم يؤثر بالسلب على

العقيدة الإسلامية هو انتصارها في كل المجالات وبقاؤها صحيحة قوية على مدى قرون عديدة.

هنا نرى أن التغريب إن كان جزئياً وموضوعاً في إطار ضوابط نابعة من المجتمع المتأثر فهو يؤدي إلى إثراء الثقافة المتأثرة لاستفادتها من عناصر القوة الموجودة في الثقافات المؤثرة.

ولا ينبغي أن يغيب عنا شرط أساسي في كون التأثر بثقافات غريبة يفيد الثقافة المتأثرة وهو أن الثقافة المتأثرة يجب أن يكون لديها من عناصر القوة ما تستطيع به الوقوف أمام عناصر قوية مخالفة لها تأتيها ضمن ما تنقله عن الثقافات الغريبة. فلقد كانت الثقافة الإسلامية آنذاك قوية بحيث استطاعت أن تختار وتنتقي وترد وتنقد ما واجهته من ثقافات أخرى.

ـ أما إذا غاب هذا الشرط وكانت الثقافة المتأثرة أضعف من الثقافة المؤثرة ضاعت الأولى وغلبتها الثانية وتم بذلك التغريب غير المقيد.

أما الطور الثاني: الحروب الصليبية

فقد كان التغريب فيه معتمداً على قوة السلاح وتمثل في الحروب الصليبية التي كانت تهدف إلى خلع المسلمين من عقيدتهم التي هي مصدر تراثهم وثقافتهم بكل جوانبها وتنصيرهم إن أمكن لمنع تأثيرهم القوي الذي بدأ يستشري بين النصارى.

ـ والحقيقة أن الحروب الصليبية كانت في المركز الأول رداً على تغريب ثقافي كان قد انتشر في بلادها (الغرب) وشكل خطراً كبيراً على ثقافة المجتمع الغربي وكاد أن يأتي عليها كاملة وتحل محلها ثقافة إسلامية تلغي معها كل سلطة للكنيسة على أفراد المجتمع.

وحجتي في ذلك أن فكرة الحروب الصليبية انبثقت من الكنيسة وكان قوادها رجال الكنيسة ولم يكن الساسة أو القواد العسكريين، فهي حرب عسكرية أسبابها ثقافية في الدرجة الأولى، يقول «ساذرن» في كتابه (صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى) «لقد كانت هذه الحال» أي اهتمام المسيحيين بالإسلام وفكره «معروفة بالنسبة إلى الإسلام من جانب الغرب المسيحي وكان كثير من رجالاته يرقبون بقلق كيف تؤثر القيم الإسلامية على الفهم المسيحي تأثيراً تدميرياً عندما تواجهها وقد رأى اللاهوتيون الغربيون فيما بعد أن حماية المسيحية من الإسلام لا تكون إلا بضربة

عسكرية والاستيلاء على أرضه أو إقناع معتنقية باتخاذ المسيحية ديناً. والحق أن الإحساس بالاختناق البطيء استولى على أفكار بعض المتدينين الأسبان بين عامي 850 - 860 م. فثاروا محتجين ليس ضد الإسلام مباشرة، بل ضد رضا العامة المسيحية بالحضارة العربية وأدى ذلك إلى وقوع ضحايا رأت فيهم اللاهوتية المسيحية شهداء أبطالاً، وقد تزعم هذا الاحتجاج «باول الفاروسي» مطران طليطلة (ت 859 م)[5].

ففي هذا العهد المبكر لدخول الإسلام إلى إسبانيا استطاعت الثقافة والقيم الإسلامية أن تستحوذ على غالبية الشعب الإسباني حتى وصل هذا الأمر إلى تهديد مكانة الكنيسة ورجالها فقاموا بالإعداد فيما بعد، للحملات الصليبية[6].

ـ أمامنا الآن نموذج من التغريب المرغوب الذي يتم باختيار الثقافة المتأثرة ورأينا أن هذا التأثر الذي يمكن أن نسميه تغريباً جزئياً، قد أدى إلى إثراء الثقافة المتأثرة دون المساس بأصالتها وعقيدتها. فلم يكن للترجمة عن الثقافات اليونانية والفارسية والهندية أثر في خروج بعض المسلمين عن دينهم ودخولهم في ديانات المجوس أو النصرانية أو اليهودية بل كان العكس هو الغالب فقد استطاع المسلمون وخاصة المتكلمون، وهم الفئة التي تأثرت بالفلسفة مع تمسكها بدينها، من إفحام متكلمي النصارى واليهود والمجوس، وانتشر الإسلام بفضل الله، ثم جهود هؤلاء المتكلمين بالإضافة إلى غيرهم من علماء الإسلام غير المتكلمين.

وعلى الجانب الآخر لم تكن نتيجة تأثر الغرب بالإسلام والفكر الإسلامي خلال العصور الوسطى أن اندثرت المسيحية والكنيسة رغم دخول الكثير من النصارى إلى الإسلام إلا أن الإثراء الذي تم عن طريق احتكاك النصارى بالمسلمين شمل جميع النصارى من أسلم منهم ومن لم يسلم حتى استطاعوا أن يبنوا على قواعده حضارة جحدوا فضل الإسلام عليهم فيها[7]

كيف انتظمت النصرانية في جيش يرفع شعار الدين؟ (الصليب)

إن الحروب الصليبية هي أول حرب من النصارى ترفع شعار الدين وتتسمى به

---

(5) الكتاب المذكور ـ ترجمة رضوان السيد ـ بيروت 1984 م ص 58.

(6) انظر: تراث الإسلام ـ شاخت ديوزودرت ـ الترجمة العربية جـ 1 ـ ص: 104 - 105.

(7) انظر: جمال علي معطف القيصر ـ زيجريد هونكه ـ شتتجارت 1976 م، ط/2، الفصول 4 - 7. (S. Hunke: Kamele auf dem Kaisermantel, Stuttgart, 1976, IV, VII).

فكيف يتفق ذلك مع مبادىء النصرانية المسالمة التي تدعوا إلى أن لا يرد النصراني على الإيذاء بالمثل «إذا لطمك أحد الناس على خدك الأيمن فأدر له الأيسر». فهل ينتظر من مجتمع يدين بهذه التعاليم أن يشن حرباً هجومية خارج حدود بلاده ولو بهدف تحرير ما أخذ منه حسب ادعائه؟!

إذا كانت هذه الحروب التي نسبت إلى الصليب، وهو عقيدتهم الحقيقية وليست النصرانية، مناقضة تماماً لما يدعون التدين به فكيف يفسر إذن في هذا التصرف المناقض لأصولهم؟.

إن أرجح الاحتمالات تشير إلى أن هذا العمل كان من آثار احتكاكهم بالمسلمين ومعرفة مكانة الجهاد في سبيل الله بالنفس وبالمال في الإسلام، وقناعة الكنيسة بأن هذا الاعتقاد هو السبب في قوة الجيوش الإسلامية. فالمسلم الذي يقاتل في سبيل الله يغنم في كل الأحوال، إما أن ينتصر على عدوه فيغنم السلطان، أو أن يقتل شهيداً فيغنم الجنة.

وقد كان اكتشاف رجال الكنيسة لهذه الحقيقة هو الذي دعاهم إلى تقليد المسلمين والدعوة إلى الجهاد بالنفس والمال، ولأول مرة في تاريخ النصرانية يصدر النداء إلى القتال من البابا، وقد كانت الحروب النصرانية قبل ذلك تصدر بأوامر من القيصر أو الحاكم السياسي.

فنتأمل الآيتين الكريمتين: **﴿ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً﴾** (النساء: 74) الآية الكريمة: **﴿ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون﴾** (آل عمران: 157).

ولنقارن ذلك بالنداء الذي ورد في كتاب: «جمال على معطف القيصر «لزيجرد هونكه» منسوباً إلى البابا «أوربان الثاني» في عام 1095 م في المجلس الأول للكنائس بمدينة كليرمونت بفرنسا داعياً به إلى شن الحروب الصليبية حيث قال: «إن الذين يموتون وهم في الطريق إلى القتال (مع العرب والأتراك) أو بعد وصولهم إلى الشاطىء أو قبل ذلك في الماء أو أثناء القتال ضد الكفار سوف تغفر لهم جميع ذنوبهم، وأنا أضمن لكم هذا بقدرة الله التي أعطيت لي، ولعمل الذين كانوا جنوداً مقابل أجر زهيد يلقون الآن الثواب الأبدي[8].

---

(8) الكتاب المذكور ص 38، قصة الحضارة ـ ول ديورانت (الترجمة العربية) جـ 15/ ص 15 - 16.

إن هذا القول ترديد لمعنى الآيتين الكريمتين سابقتي الذكر.

لا أريد أن أتوقف كثيراً عند مرحلة واحدة من مراحل هذا الصراع بين المسلمين وغيرهم رغم أهمية هذه الفترة في حياة كل من المجتمعين الإسلامي وغير الإسلامي وأظن أن هذه الفترة وخاصة ما قبل الحروب الصليبية لا تزال بحاجة إلى مزيد من البحث وخاصة في مجال التاريخ الفكري والعقيدي، إنني أعتقد أن بدايات التفكير في استقلال الفكر عن الكنيسة في الغرب قد بدأ قبل الحروب الصليبية وازداد بعدها وأخذ يجهر به أثناءها وبعد نهايتها، وكان أبرز من جهر بهذه الدعوة هو: بيرنجر التوري الذي شكك في ما يسمى «أفخار ستيا» التي تعرف عند المسيحيين بوجبة العشاء حيث يتم انقلاب الخبز والنبيذ إلى لحم ودم المسيح، على زعمهم، روسلين الكمبيني (1050 - 1120) الذي هاجم الثالوث الأقدس واتهم بالهرطقة ورجع عن قوله. أما أشهر هؤلاء الذين هاجموا الكنيسة أثناء فترة الحروب الصليبية فهو بطرس أبيلارد (1079 م ـ 1142 م) الذي ألف كتاباً بعنوان «نعم ولا». وكشف فيه عن التناقضات الموجودة في الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل ويقول كولتون: . . «إن هذا الكتاب قد أصبح يغني عن دراسة الكتاب المقدس»(9).

وقد تأثر «أبيلارد» في منهجه الفكري الذي يرفع شأن العقل ويتخذ الشك وسيلة للوصول إلى اليقين، وهذا ما عبر عنه في عبارته «لا ينبغي أن نؤمن بشيء قبل أن نفهمه «بآراء الإمام أبي حامد الغزالي وابن طفيل في (كتابه حي بن يقظان) وابن رشد(10).

أما من جاهر بتحديد سلطة الكنيسة وقصرها على أدوار الدين بعد انتهاء الحروب الصليبية فأهمهم روجر بيكون (ت: 1294 م) ومارسيليو البادوفاني (حوالي 1343 م)، ووليام الأوكامي (1350 م) وقد كان الأخير هو أقساهم على الكنيسة حيث انضم إلى الملك لودفيج ملك بافاريا آنذاك في حربه ضد الكنيسة(11)

وكانت هذه الحركات التحررية تشكل بدايات لما يسمى حالياً (العلمانية) بالفتح

---

(9) انظر: نشأة الجامعات في العصور الوسطى. جوزيف نسيم -. الاسكندرية 1971 م ص 99 - 103

(10) انظر: الاستشراق بين الموضعية والافتعالية ـ الرياض 1403 هـ/ 1983 م ص: 75 - 76.

(11) معجم المصطلحات الفلسفية ـ ج. شيشكوف ـ شتتجارت 1974 ص 711. (G. Schischkoff: Philos. Wöterbuch, 711).

أو الكسر لحرف العين وكلا القراءتين ترجمة خاطئة للأصل اللاتيني لهذه الكلمة، وأما الترجمة الأقرب إلى الصحة ومطابقة الأصل اللاتيني فهي «العصرانية» كما سبق لي تفصيل ذلك في الفصل الثالث من هذا البحث: «العصرانية هل للإسلام دور في ظهورها؟».

يمكننا أن نقسم مراحل تطور الفكر في الغرب ابتداءً «من العصور الوسطى المسيحية وحتى القرن العشرين إلى ثلاثة مراحل رئيسية:

المرحلة الأولى: سلطة الكنيسة وحدها

كانت تسود فيها الكنيسة سيادة تكاد تكون مطلقة، وإن كانت هناك بعض الشخصيات التي سبق الإشارة إليها والتي كانت تحاول اكتساب بعض الحريات للفكر والعلم، وقد امتدت هذه الفترة حتى القرن السادس عشر ومن أشهر رجالها أبيلارد (1142 م)، البيرتوس الكبير (1280 م)، وسيجر البرابنتي (1282 م)، وروجر بيكون (1294 م)، ووليام الأوكامي (1350)[12].

المرحلة الثانية: سلطة مزدوجة

استطاع العلماء أن يحرزوا بعض الانتصارات العلمية رغم عدم خروجهم على الكنيسة وامتدت هذه الفترة من القرن السادس عشر إلى بدايات الثامن عشر وهي الفترة التي يسميها المؤرخون عصر النهضة وعصر التنوير، ولقد كان القرن السابع عشر هو أهم تلك القرون الثلاثة، فمن أهم مؤسسي النهضة الغربية الحديثة كوبرنيكوس 1543، كبلر 1630، جيرارد وبرونو (1600) وجاليليو (1642 م)، وديكارت (1650 م) وسبينوزا (1677 م)، ومن اللاحقين في بداية القرن الثامن عشر ليبتز (1704) ولوك (1716) ونيوتن (1727 م)، ولكن رغم قولهم بوجود الله إلا أن فلسفتهم كانت تميل إلى المادية أكثر من أي شيء آخر[13].

المرحلة الثالثة: سلطة العقل والمادة وحدهما

وتبدأ من القرن الثامن عشر حتى هذا القرن العشرين، وقد انتصر العقل

---

(12) المصدر السابق، فلسفة العصور الوسطى / عبد الرحمن بدوي ـ النهضة المصرية / القاهرة 1969 م ط / 2 ص 79 -84 -173 -190.

(13) انظر: نحن والحضارة الغربية ـ أبو الأعلى المودودي ـ الدار السعودية للنشر والتوزيع 1404 هـ/ 1984 م ص 18 - 19 (بدون تواريخ الوفاة).

والتفكير المادي في هذه الفترة وأنزوى سلطان الكنيسة والدين، وأشهر أعلام هذه الفترة في القرن الثامن عشر فولتير (1778 م) ، روسو (1778 م)، وهيوم (1776 م) فكانوا جميعاً بين منكر لوجود الله أصلاً أو اعتبار الله منعزلاً عن الكون خلقه وأودع فيه قوانينه وتركه ولا شأن له به الآن على زعمهم. ومن أقطاب المادية في القرن التاسع عشر داروين (أصل الأنواع)، ماركس وفويرباخ ونيتشه، هذا تيار إلحادي مادي صريح ولم تنجح محاولات بعض الفلاسفة الكبار مثل بيركلي، هيجل وكانط في وقف هذا التيار الإلحادي، حتى استقامت له السلطة على الفكر الأوروبي، وانتقل منها إلينا[14].

ـ سبق القول أنَّ الحروب الصليبية كانت دفاعاً عن الكنيسة عن نفسها بعد أن رأت الزحف الإسلامي الثقافي يكاد يطيح بسلطانها على الناس في بلادهم كما يقول ساذرن: «وقد رأى اللاهوتيون المسيحيون (الغربيون) فيما بعد أن حماية المسيحية من الإسلام لا تكون إلا بضربة عسكرية والاستيلاء على أرضه أو إقناع معتنقيه باتخاذ المسيحية ديناً[15].

والذي أريد أن أنبه إليه هنا أن الغرب لم يقف في وجه الثقافة الإسلامية كلية بعد الحروب الصليبية، مثلما كان موقفه قبل ذلك، ولكنها اختارت لها طريقاً جديداً عندما فشلت محاولاته العسكرية والتنصرية.

ويمكن تقسيم مرحلة ما بعد الحروب الصليبية حتى الآن إلى أربعة مراحل: ـ

1 ـ **مرحلة الغضب**: تميزت بتوجيه الافتراءات والشتائم دون أي دليل أو علم سابق.

2 ـ **مرحلة الدراسة**: «وقد اتجهت فيها الكنيسة إلى محاولة فهم الإسلام والإفادة منه بعدما فشلت في المرحلة الأولى في الوصول إلى أهدافها والحد من المد الإسلامي في مجال الفكر والعلم والثقافة. فكانت بدايات الدراسات الاستشراقية العلمية (؟) على حد تعبير البعض (العصور الوسطى المتأخرة).

3 ـ **مرحلة الإفادة (التأثر)**. وقد ظهر فيها أثر التعاليم الإسلامية واضحاً في مجال العلم والفكر والثقافة فارتفع شأن العقل وتقدم العلم وتأسست الحضارة الغربية (عصر النهضة والتنوير).

---

(14) المصدر السابق ص 20 - 22.

(15) صورة الاسلام في الغرب في العصور الوسطى ص 25.

4 ـ مرحلة التأثير: وقد استطاع الغرب في هذه المرحلة من الإفادة بكل ما وصل إليه العقل الغربي في مجال العلم والفكر، وقد ساعدته في ذلك الظروف الاجتماعية والسياسية التي كان يمر بها العالم الإسلامي في أثناء الخلافة العثمانية والتي انتهت بالاحتلال العسكري لمعظم دول العالم الإسلامي، وقد كان لتحالف قوة العلم والسلاح أثر كبير في اغترار الغرب بقدرته وعنصره، ومكنه كل ذلك من نشر ثقافته على أشلاء ثقافة المجتمع الإسلامي الذي كادت أن تنعدم فيه كل ثقافة أصيلة اللهم إلا بعض الرجال الذين أيدهم الله بقوة من عنده فكانوا يحفظون على الناس القدر الضروري من إيمانهم وعقيدتهم (العصر الحديث).

ـ وهذه المرحلة الأخيرة هي التي ذكرتها آنفاً وقلت أنَّ التيار العقلي والمادي قد انتصر على الفكر الكنيسي الذي انزوى ولم يعد له سلطان في الحياة العامة حتى الآن .

ولكن لماذا انتهت الحضارة الغربية إلى هذه المادية ولم تبق في حظيرة الدين وتتقدم به وليس ضده إذا كان للإسلام أثر في تأسيس تلك الحضارة؟ أم أنه لم يكن للإسلام أي أثر؟

الجواب: هو أن الحضارة الغربية لم يكن لها أن تقوم أصلاً لولا تأثرها بالفكر الإسلامي وهذه قضية مسلم بها في الشرق والغرب. وهذا يدل على أن الغرب لم يكن يرفض كل شيء في الإسلام وإنما رفض فقط أن يعترف به ديناً صحيحاً بعد أن تكشفت لهم عناصر قوته المتمثلة في أنه دين يرتكز على وحي وعقل وعلم ودين ودنيا وعمل بلا انفصال ومبادئه سهلة الفهم لكل المستويات العقلية وهذه كلها صفات لا تتوافر في النصرانية الكنيسية .

ـ لقد وجدت الكنيسة نفسها بعد انتشار الفكر الإسلامي وظهور النزعة العقلية والعلمية في بلادها وخاصة بعد القرن الثالث عشر الميلادي وازدياد النداء بتحديد سلطة الكنيسة وقصرها على أمور الدين، وجدت نفسها في موقف حرج مصيري فكان عليها أن تختار بين أن تتنازل عن سلطة الدنيا وتحتفظ بالسلطة الدينية أو أن تخسرهما معاً فاختارت الأولى وسمحت للبحث العلمي والاقتباس من الثقافات الأخرى والاستفادة منها قدر المستطاع، وقد شاركت برجالها في مجال البحث العقلي والعلمي.

فكان الفيلسوف ديكارت (الفرنسي) الذي يعتبر عند الغربيين مؤسس الفلسفة العقلية التجريبية ومنه بدأ تاريخ الفلسفة الحديثة أحد رجال الكنيسة الكاثوليكية، وقد تقدم ببحثه المشهور عن «مبادىء الفلسفة الأولى» أو «التأملات» إلى العمداء والعلماء

بكلية أصول الدين المقدسة بباريس يسألهم فيها أن يؤيدوا آراءه ويبين لهم أن منهجه الجديد في الفلسفة ـ على الرغم مما بينه وبين منهج المدرسين من اختلاف عميق يستطيع أن ينصر العقيدة والدين ببراهين قاطعة»[16].

ولا بد أن نتنبه إلى شيء مهم وهو أن الكنيسة لم تسمح بذلك إلا بعد أن استوثقت من أن المستوى الثقافي في بلادها قد وصل إلى درجة تجعله يعي وينتقي من الثقافات الأخرى، وقد استغرق بناء هذه الثقافة التي استطاعت أن تنتقي ما يناسبها ثلاثة قرون على وجه التقريب، في تلك الفترة كان علماء الغرب وفي مقدمتهم رجال متدينون منكبون على دراسة ما حصلوا عليه من الفكر الإسلامي مع اختلاف مواقفهم منه ولكنهم اشتركوا جميعاً في أنهم تأثروا بهذا الفكر أيضاً في مجال العقيدة، وخير دليل على ذلك هو أن (مارتن لوثر) الذي انشق عن الكنيسة الكاثوليكية وأسس المذهب البروتستنتي في النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي (ت 1546) كان متأثراً إلى حد بعيد في عقيدته بالإسلام رغم قسوته الظاهرة على الإسلام والمسلمين وخاصة شخصية الرسول ـ ﷺ ـ .

ولكن مما يثبت وجهة نظرنا في تقرير تأثره بالعقيدة الإسلامية هو طبيعة تعاليمه التي خالف بها الكنيسة الكاثوليكية في أمور منها:ـ

1 ـ رفضه الوساطة بين العبد وربه عن طريق البابا أو القس في العبادة أو طلب الغفران .

2 ـ رفضه للتصديق بعصمة البابا ونظام البابوية من أساسه .

3 ـ تفسير المخالف للكنيسة فيما يخص التثليث وتحريم القول به في الصلاة .

4 ـ اعتماده في فهم النصوص على العقل إلى حد كبير وإن كان يصل إلى الإيمان بالنص إذا تعارض مع العقل ويأخذ هذا سبباً للإيمان لأنه يرى فيه اعجازاً .

5 ـ يقول بإمكان معرفة الله عن طريق الفطرة أي الطبيعة، وكذلك الوصول إلى المبادىء الخلقية عن طريق العقل بشرط الإيمان، ولا يمكن لهذا العقل أن يناقض الله أو يتفوق عليه .

6 ـ أمر بترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات الحية وأولها الألمانية .

---

(16) انظر مقدمة كتاب التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت ـ ترجمة عثمان أمين الانجلو/ القاهرة/ بدون تاريخ .

7 ـ إيمانه بالقضاء والقدر مع تحمل الإنسان لمسؤولية فعله.

8 ـ كان يصف الكنيسة بأنها كنيسة الشيطان والبابا بأنه المسيح الدجال

ـ والدليل على أن مصدر هذه الآراء لم يكن فكره الشخصي فقط ولكن الإسلام، هو أن الكنيسة اتهمته بأنه يريد أن يقيم مملكة محمد ـ ﷺ ـ بدلاً من مملكة عيسى ـ عليه السلام ـ وأن بعض رفاقه قد دخلوا الإسلام وإن كنا لا نعرف أسماءهم ولكن المصادر الغربية تذكر ذلك(17).

ـ أياً كان الأمر فتلك الفترة كانت بالنسبة للغرب فترة بناء وبحث عن الشخصية أو الذات أخذ فيها المفكرون الغربيون من غيرهم ما أفادهم ولكنه أخذتهم الغزة بالإثم فلم يعترفوا بفضل الإسلام ويسلموا بما رأوا من الحق.

وفي نفس الفترة كان الوضع في العالم الإسلامي على غير ذلك تماماً فقد كانت الخلافة العثمانية مشغولة بفتوحاتها العسكرية عن محاولة التقدم بما كان عندهم من علم وتراث، فسار المؤشر الحضاري في الاتجاه العكسي أي إلى الانحطاط، ولا أريد أن أتطرق إلى تفاصيل ذلك الوضع الفكري والعقيدي الذي ساد في المجتمع الإسلامي أثناء فترة الخلافة العثمانية لأسباب منها.

1 ـ لأن هذه الفترة لا تزال تحتاج إلى تقويم جديد يراعي ما وصلت إليه الأبحاث التاريخية والفكرية حتى الآن.

2 ـ ولأن تلك الفترة، رغم ما تتفق عليه معظم الدراسات التاريخية من أنها كانت فترة ركود فكري وتوازي فترة العصور الوسطى المسيحية التي كانت الكنيسة تسيطر بالقوة على الفكر وأقدار الناس، إلّا أن هناك بعض الايجابيات التي يستطيع الباحث أن يجد علامات عليها متمثلة في بناء كثير من المساجد العظيمة، وكتاتيب تحفيظ القرآن وبعض المدارس.

ـ إلا أن هذا الانحطاط الفكري قد ازداد مع الأيام وخاصة عندما ضعفت الخلافة وتفتت واحتلت معظمها من البلاد الأوروبية وما تبع ذلك من تغيرات جذرية في الحالة السياسية والاقتصادية والتعليمية مما كان له أبعد الأثر في إنتاج وضعنا الحالي

---

(17) احتكاك المسيحي بالمسلم/ ج. ت. أ. اديسون/ نيويورك 1942 ص 64 (J.T.A. Addison: Christian Aproach to the Moslem)

نقلاً عن الاستشراق. . . ـ قاسم السامرائي. ص 25.

بالمقارنة إلى الغرب النصراني[18].

ـ ولكن رغم ذلك الانحطاط والضعف اللذان خيّما على العالم الإسلامي بشكل يكاد لا ينقطع ابتداءً من أواخر الخلافة العباسية وحتى القرن التاسع عشر الميلادي (الثالث عشر الهجري) إلا أن الأسباب التي أدت إلى نشأة هذا الوضع واستمراره وازدياده كانت في معظمها أسباباً داخلية أهمها النزاع على السلطة والعصبية واتباع الهوى، أي الانحلال الخلقي أو هي بعبارة أخرى ردة إلى الجاهلية القديمة.

إذن لم يكن السبب المباشر لهذا التردي هو التغريب الثقافي فقط.

ولا أجد غضاضة في هذا القول رغم ما قد يفهم منه البعض شيئاً من المبالغة أو التحامل على المجتمع الإسلامي، ولكنه اجتهاد يحتمل الصواب والخطأ ولست أول من يدعي ذلك، فقد سبقني إليه من هم أعلم مني في هذا المجال.

ـ يقول أبو الأعلى المودودي ـ رحمه الله ـ : «ولكنه لما انقطع في المسلمين نبوغ أهل التفكر وأصحاب التحقيق، ولما ترك القوم مزاولة التفكير والبحث والتدقيق وقعد بهم اللغوب عن موالاة الاجتهاد وتحصيل العلم، فلكأنهم تنازلوا من تلقاء أنفسهم عن مكانتهم من قيادة العالم ونهضت من جانب آخر أمم الغرب تتقدم في هذا السبيل. . . ما زال المسلمون ينقلبون في أعطاف الخير والمجد والنعيم الذي ورثوه عن آبائهم مدة أربعة قرون أو خمسة، وبقيت الأمم الغربية في أثنائها تعمل وتسعى وتجتهد . . . .»[19].

ـ ويقول أبو الحسن الندوي في كتابه: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» (ص 147 - 148): «وقع فصل بين الدين والسياسة عملياً؟ إن هؤلاء (الساسة) لم يكونوا من العلم والدين بمكان يستغنون به عن غيرهم من العلماء وأهل الدين فاستبدوا بالحكم والسياسة واستعانوا ـ إذا أرادوا واقتضت المصلحة ـ بالفقهاء ورجال الدين كمشيرين متخصصين، واستخدموهم في مصالحهم واستغنوا عنهم إذا شاءوا، وعصوهم متى شاؤوا ، فتحررت السياسة من رقابة الدين وأصبحت في كثير من الأحيان ملكاً عضوضاً . . . وأصبح رجال الدين والعلم بين معارض للخلافة وخارج عليها ،

---

(18) انظر: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ـ أبو الحسن النووي ـ دار القلم/ الكويت 1402 هـ ـ 1982 م ط/ 13 ص 159 - 170.

(19) نحن والحضارة الغربية ـ لأبي الأعلى المودودي ص 12 - 13.

وحائر منعزل اشتغل بخاصة نفسه ، وأغمض العين عما يقع ويجري حوله ، يائساً من الإصلاح ، ومنتقد يتلهف ويتنفس الصعداء مما يرى ويسمع ولا يملك من الأمر شيئاً ، ومتهاون مع الحكومة لمصلحة دينية أو شخصية . . . »[20] .

ويقول الشيخ محمد الغزالي في بحث بعنوان: «أسباب انهيار الحضارة الإسلامية» (نشر ضمن أبحاث اللقاء الرابع للندوة العالمية للشباب الإسلامي) تحت عنوان «الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم» ـ

«هنا سقطت الدولة الإسلامية سقوطاً مروعاً وظهر جلياً أن الانهيارات الداخلية هي التي عجلت بهذا الختام الكئيب. . . وإذا كان أغلب البلاء جاء من عند أنفسنا فيجب أن تتجه الجهود إلى الإصلاح الداخلي قبل أن نفكر في ضرب العدو المتربع. . . ويمكننا أن نقول إجمالاً أنه كان هناك قصور في فهم الإسلام شمل عدداً من المفاهيم والقضايا، كما أنه كان هناك تقصير متعمد بإضافة تعاليم صريحة والخروج عليها، والقصور ضعف في الفقه، أما التقصير فعصيان سافر، وقد يرى القاصر أو المقصر أنه سليم المسلك. . . »[21] .

ـ أما في القرن التاسع عشر الميلادي فقد أضيف إلى الأسباب الداخلية التي كانت تنخر في عظام العالم الإسلامي حتى أعجزته عن الحركة رغم جهود بعض المصلحين والمجددين الذين ظهروا في القرن الثامن عشر الميلادي/ الثاني عشر الهجري ، وأهمهم الشيخ/ محمد بن عبد الوهاب (1115 ـ 1206 هـ / 1792-1703 م) . شيء آخر جاء من خارج المجتمع الإسلامي[22] .

وهذا الشيء الذي أضيف إلى أسباب الضعف الداخلية هو ما نتحدث عنه في هذا البحث وهو التغريب الثقافي المقصود والمفروض من قوى الغرب المسيطرة التي بسطت نفوذها على كل العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي ـ الثالث عشر الهجري ، فقد تقاسمت كل من انجلترا وفرنسا بلدان العالم الإسلامي فيما بينها وتنافستا في الإسراع بخلع المسلمين من عقيدتهم وجعلهم أذناباً تابعين لهم بلا وطن ولا دين ، أي بلا ثقافة أصيلة ولم ينج بلد واحد في العالم الإسلامي من هذه الحملة الثقافية ، وان

---

(20) الكتاب المذكور ص 147 - 148.

(21) المصدر المذكور ـ المجلد الثاني ص 269 - 270.

(22) انظر: محمد بن عبد الوهاب، مصلح مظلوم ومفترى عليه/ سعود الندوي/ جامعة الإمام محمد ابن سعود الاسلامية بالرياض 1404 هـ/ 1984 ص: 27 - 28.

اختلفت نسب التأثر فيما بينها.

أما الجزيرة العربية فقد ظلت بعيدة نسبياً عن هذه الأحداث لبقائها تحت حكم الدولة العثمانية.

ويتميز النصف الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي عن فترات الاحتلال والتأثير السابقة بازدياد ارتباط البلدان الإسلامية بالدول المستعمرة سياسياً وعسكرياً وثقافياً وخاصة في مناهج التعليم.

في هذه الفترة ظهر في العالم الإسلامي بعض المصلحين الذين كان لهم أثر كبير في محاولة التصدي لحملة التغريب الثقافي بعد الاحتلال السياسي والعسكري، وأخص بالذكر هنا جمال الدين الأفغاني، وتلميذه الشيخ/ محمد عبده.

وقد رأى جمال الدين الأفغاني أن السبيل إلى التحرر من الاستعمار هو الوحدة السياسية بين جميع المسلمين، ولذلك نادى بالجامعة الإسلامية وقد لاقى في سبيل دعوته متاعب من حكام الدولة العثمانية، وكذلك من المستعمرين الانجليز والفرنسيين، أما تلميذه الشيخ محمد عبده فقد رأى أولاً تصحيح العقيدة، فكتب في التوحيد، والرد على البدع واستفاد كثيراً من تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وقد مارس هذا العمل من خلال تدريسه في الأزهر الشريف، وكذلك من خلال المجلة التي أشرف على تحريرها تحت رئاسة أستاذه جمال الدين الأفغاني التي صدر منها 18 عدد في باريس وهي «العروة الوثقى» والتي توقفت بسبب الضغوط السياسية من الانجليز بالإضافة إلى ضعف الموارد المالية، لأنها لم تكن تلقى دعماً مالياً من أي حكومة إسلامية، وكانت تستند على التبرعات الخيرية من بعض المسلمين الغيورين على دينهم إلى جانب الإنفاق الشخصي من جمال الدين ومحمد عبده[23].

وقد كان محمد عبده يرى أهمية التعليم في تكوين الثقافة ورقيها، فأراد أن يصلح مناهج التعليم ويؤسسها على أسس دينية إسلامية، ولكن الأزهر بما كان يضم من عناصر موالية للخديوي والانجليز، وقف في طريق إصلاحه للتعليم، ونفى محمد عبده إلى بيروت، ومنها سافر إلى باريس بناءً على دعوة من أستاذه مال الدين الأفغاني ليؤسسا «العروة الوثقى»، وفي تلك الفترة تم احتلال الانجليز لمصر سنة 1882 م وهزم عرابي وجيشه.

---

(23) نشر محتويات هذه الأعداد في كتاب يحمل نفس العنوان (العروة الوثقى) بدار الكتاب العربي - بيروت 1400 هـ/ 1980 م ط/2.

تلك إذن كانت محاولة صادقة للإصلاح الديني والتعليمي والسياسي، وهذا رأي الشخصي الذي سبقني إليه بعض المتخصصين في تاريخهم لهذين المصلحين من أمثال: د. محسن عبد الحميد في كتابه «جمال الدين الأفغاني المصلح المفترى عليه»: وكذلك د. علي عبد الحليم محمود في كتابه «جمال الدين وأثره في الأدب العربي»، وقبلهم/ عبد المتعال الصعيدي في كتابه، «المجددون في الإسلام»، ويكفي عن سيرة الإمام محمد عبده أن تقرأ ما كتبه تلميذه السيد رشيد رضا، أو ما نشر من أعماله «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ـ نشره محمد عمارة، أو رسالة التوحيد، الإسلام والمسلمون، الإسلام دين العلم والمدنية. . . نشرتها دار الهلال.

وليس المجال هنا مجال الحديث بالتفصيل عما نسب إلى هذين المصلحين من اتهامات بعضها صحيح في شكله خاطىء في مدلوله، وبعضها الآخر خاطىء في كليهما، ومعظم هذه الاتهامات تعود إلى كتاب «الإسلام والحضارة الغربية» لمحمد محمد حسين، وقد قارنت بعض ما جاء في هذا الكتاب ونسب إلى الإمام محمد عبده بأصوله التي نشرت في الأعمال الكاملة فوجدت أن أكثرها يفتقد الدليل الواضح وليس المجال هنا كما ذكرت مجال الرد بالتفصيل على ذلك، لأن ما نشر من مؤلفات جمال الدين مثل «الرد على الدهرية» وغيره ومؤلفات محمد عبده سابقة الذكر وفي الكتب الحديثة التي ذكرت بعضها كفاية في هذا الشأن.

ونعود إلى موضوعنا الرئيسي وهو محاولات التغريب الثقافي التي فرضت على المجتمع الإسلامي إبان الاحتلال الغربي فقد تمثلت في مناهج التعليم في المدارس والجامعات وفي المواد العلمية ، واللغات الأجنبية . فقد وضعت المناهج التعليمية بشكل لا يسمح للطالب بحرية التفكير والاعتماد على عقله في تحصيل المادة العلمية .

احتوت المواد التعليمية على معلومات هزيلة غير مطابقة للواقع ولا تعكس أحدث ما وصل إليه العلم في مجالاتها، ووضعت معلومات خاطئة عن الدين الإسلامي وعن العالم العربي وعن إمكاناته البشرية والطبيعية. وأظهرت العصبيات والقوميات. . . الخ وهذا معروف للجميع.

ومن ناحية اللغات فقد أهملت اللغة العربية ووضعت كتب تعليمها بأسلوب يصعب فهمه على الطلاب حتى أن مادة اللغة العربية كانت تعد من أصعب المواد على الطالب، ويرسب فيها عدد كبير منهم وفي مقابل ذلك كانت اللغة الانجليزية أو الفرنسية تحتل المقام الأول والاهتمام الأكبر، فانتشرت المدارس الأجنبية التنصيرية

والتغريبية، وفتح باب الابتعاث إلى الخارج لمن كان يظن فيه فائدة للفكر الغريب وترويجه.

- فظهرت بذلك طبقة في المجتمع الإسلامي تنتمي إلى الإسلام والعروبة أسماً وقالباً، وتنتمي إلى الغرب وفكره قلباً، فكان ذلك من أعظم البلاء على المجتمع الإسلامي ومن أقوى العوامل التي ساعدت على خلع المسلم من عقيدته، والعربي من وطنه، أقصد خلعه من انتمائه إلى دينه ووطنه أو على الأقل جعله ينزوي بدينه وانتمائه العربي ولا يستطيع الدفاع عنهما، ويرى نجاته في الحفاظ على انتمائه الديني والوطني بصفته الشخصية.

وكانت هذه الطبقة المغربة هي التي تمسك بزمام الأمور السياسية والثقافية وتوجهها الوجهة الغربية الدخيلة. وقد كان لذلك عظيم الأثر في إطفاء كل محاولة للإصلاح وإسكات كل صوت للعودة إلى الأصل الإسلامي والأصالة الوطنية.

ولكن برغم عظم هذا التأثير إلا أنه بقي محدوداً في طبقة اجتماعية معينة وهي طبقة الأغنياء التي لم يكن لها احتكاك مباشر بالطبقات الاجتماعية الأدنى منها والتي تشكل العدد الأكبر من أفراد المجتمع، وظل التغريب الثقافي منحصراً في معظم مجالاته التطبيقية في طبقة الأغنياء والسياسيين، وقد كان ذلك من لطف الله بهذه الأمة الذي حفظ عامة المجتمع من أن ينخرطوا مع الأغنياء فيقلدونهم في أساليب حياتهم المتغربة، ولعل انتشار الأمية وعدم التمكن من مواصلة التعليم في مراحله العليا لكافة طبقات المجتمع هو الذي حفظ لهؤلاء الطبقات عقيدتهم بعيدة عن محاولات التغريب.

وقد ترتب على ذلك أن معظم محاولات الإصلاح الديني والاجتماعي قد قام بها أفراد من تلك الطبقات الاجتماعية المظلومة وكان معظمهم من المتعلمين مثال ذلك: الشيخ حسن البنا - يرحمه الله - فقد كان مدرساً للمرحلة الابتدائية، إلى جانب من أخذتهم الغيرة على دينهم من رجال التعليم الأزهري، والذي يرجع إليهم تنظيم الانتفاضات السياسية التي عرفت في مصر إبان الاحتلال الانجليزي لها في أوائل هذا القرن العشرين الميلادي.

الطور الثالث: الغزو الفكري

وتأتي مرحلة أخرى من مراحل الصراع مع انتهاء الاحتلال الأجنبي للبلاد الإسلامية، وهي مرحلة الغزو الفكري التي كانت قد بدأت أثناء وجود قوات

الاحتلال الأجنبية في بلادنا وكانت في مجالين: داخلي وخارجي حيث التأثير على فكر المبتعثين المسلمين. .

تلك المرحلة كانت أخطر وأبعد أثراً من المرحلة التي سبقتها وهي مرحلة الغزو والاحتلال العسكري وفرض خطوات التغريب الثقافي بالقوة والضغط السياسي المستند إلى الوجود العسكري.

ولا يخفى على أحد أن وجود قوات احتلال في بلد آخر له أضراره بالنسبة إلى البلد المستعمِر فهو:

1 ـ يكلفه الإنفاق المالي الباهظ.

2 ـ يعرض حياة قواته إلى الخطر عن طريق العمليات الفدائية.

3 ـ يجعله عرضة للانتقاد من جانب الأمم الأخرى التي تدعى مساندتها لحريات الشعوب.

بينما الغزو الفكري يحفظ للمستعمر كل ما سبق ذكره إلى جانب استمرار تأثيره التغريبي بشكل أقوى وبطريق مشروع لا يلام عليه من أحد، وحتى أنه يبدو أحياناً في ثوب مساعدة من الدولة القوية إلى الدولة الضعيفة حتى تنهض وتلحق بركب الحضارة الحديثة.

فعندما رحل الاحتلال عن تلك البلاد ترك وراءه ثلاث مجموعات من أبناء المجتمع.

1 ـ مجموعة تدين فكرياً للغرب (فكر رأسمالي عقلاني متحرر).

2 ـ مجموعة تدين فكرياً للمعسكر المناقض فكرياً للدول المستعمرة (فكر يساري اشتراكي شيوعي).

3 ـ مجموعة احتفظت بما بقي لها من هويتها الدينية والوطنية (فكر إسلامي محافظ).

وكان أفراد المجموعة الأولى والثانية في معظمهم من المثقفين، أما المجموعة الثالثة فكان معظم أفرادها من عامة الشعب إلى جانب عدد من المثقفين. فكانت المجموعة الأولى تبني تصورها على أساس تقدم الغرب العلمي.

وأما المجموعة الثانية فكانت تبني تصورها على أساس أن الغرب قوة استعمارية

استغلالية سلبت الشعوب ثرواتها وطاقاتها الطبيعية والبشرية، وأنها نذرت نفسها لمساعدة الشعوب المغلوبة على أمرها حتى تتحرر من الاستعمار الغربي.

ولقد كان لكل فريق منها حجته التي اجتذبت عدداً لا بأس به من المثقفين أما عامة الشعب التي كانت تشكل معظم أفراد المجموعة الثالثة فلم تجد سبيلاً للتقدم إلا في العودة إلى الإسلام، ولم يقتنع معظمهم بأي من الحجتين الأخرتين، لكن الواقع يشير إلى حقيقة لعلها تعارض في ظاهرها هذا التفسير والتقسيم الذي ذكرته. وهو أن كثيراً من الثورات التحررية التي قامت في العالم الثالث كان قوادها ممن ينتمون إلى عامة الشعب ولم يكونوا في معظمهم من الأغنياء أو المثقفين.

وتفسير ذلك أن هؤلاء الثوار وقعوا تحت تأثير شعارات يسارية لم يفهموها على حقيقتها لجهلهم بما تخفيه من أهداف، أو أنهم كانوا يطمعون في الوصول إلى الحكم أو المناصب العليا في الدولة والتي لم يكن لأحدهم أن يحلم بها يوما ما. والواقع يثبت لنا أن الثورات أو بمعنى أدق الانقلابات العسكرية التي حدثت في العالم الثالث لم تستطع حتى الآن أن توفر لشعوبها ولو النزر اليسير مما وعدت به. والسبب في ذلك واضح وهو أن مروجي ومصدري هذا الفكر اليساري لا يختلفون في أهدافهم الحقيقية عن مروجي ومصدري الفكر اليميني (الرأسمالي الحر) التي لا تزيد عن استبدال استغلال يميني باستغلال يساري. أما مصلحة الشعوب في حد ذاتها فليس لها أي وزن في فكر كل من المجموعتين.

والدليل على ذلك أنه عندما حاولت المجموعة الثالثة التي تمثل في الواقع معظم أفراد المجتمع وتعبر عن أصالته وارتباطه بدينه ومجتمعه اتفقت ضدها كل من المجموعة اليمينية واليسارية واتهمتها بالرجعية والتخلف، وما إلى ذلك ولا أظنني بحاجة إلى تفصيل ذلك.

وأعود مرة أخرى إلى الحديث عن الغزو الفكري وأقرر ما اتفق عليه الجميع من قوة أثره وخطورته على المجتمع الإسلامي وإن كان البعض يرى أن الغزو الفكري غير موجود أصلاً مثل زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ومن سار على دربهما ويسمون هذا الذي نعيشه الآن احتكاكاً ثقافياً وليس غزواً فكرياً.

وانا وإن كنت لا أوافق على تعليق كل أسباب قصورنا عن المواجهة الحضارية على مشجب الغزو الفكري أو التغريب الثقافي إلا أنه من المعروف أن الاحتكاك الثقافي

الذي لا يخشى منه خطر على أحد أطراف هذا الاحتكاك والذي قد يؤدي، على العكس من ذلك، إلى إخصابه وإثرائه، لا بد فيه من شروط أهمها: أن تكون الأطراف متقاربة من حيث القوة والقدرة على التأثير في الطرف الآخر، وقادرة على اختيار ما يصلح لها ونبذ ما لايصلح، مثلما حدث في أول احتكاك للمسلمين بالثقافات الغربية عنهم مثل اليونانية والفارسية والهندية في نهاية القرن الثاني وبدايات الثالث الهجري. وكذلك مثلما حدث قبل ذلك عندما التقت الثقافتان اليونانية مع الشرقية في القرن الرابع قبل الميلاد وأنتجت ما يسمى بالثقافة الهيلينية التي هي مزيج من العقلانية اليونانية والروحانية الشرقية في مصر وفارس والشام.

أما الاحتكاك الذي يحدث الآن فلا تتوافر فيه هذه الشروط ففي مقابل ثقافة غربية أو غربية على وجه الإطلاق قوية متمكنة من العلم والتقنية والقوة العسكرية والسياسية تقف ثقافة شرقية ضعيفة في كل هذه المجالات حتى في انتمائها إلى عقيدتها التي هي قوام حضارتها. فالشرط الأساسي لاعتبار هذا اللقاء بين الثقافات مجرد احتكاك قضائي غير موجود. فإذا التقى قوي وضعيف وجلسا معاً لم يكن الحوار بينهما عادلاً في الأخذ والعطاء ولكن كان أخذاً للقوي من الضعيف، واستسلاماً من الضعيف إلى القوي، وهذا هو حالنا الآن تجاه الثقافة الغربية الوافدة.

الطور الرابع: التغريب الثقافي

إن للغزو الفكري خطره العظيم بعيد المدى ولكن رغم ذلك فإنني أرى أن خطره محدود في طبقة معينة إلى جانب ما تستطيع هذه الطبقة أن تصل إليه من جماعات أو أفراد إلا أن التأثير لا يخرج في غالب الأحوال عن طبقة المثقفين فهو يستحق أن يسمى بالتغريب الفكري الذي لا ينكر أحد العقلاء خطورته وقد تنبه الغرب والشرق إلى ذلك عندما رأوا: أن هذا الغزو لم يصل تأثيره إلى القضاء على محاولات الإصلاح والتأصيل الديني في المجتمع الإسلامي كما كانوا يظنوا.

فكان بحثهم عن وسيلة أخرى ساعدتهم فيها ومهدت لها وسائل الإعلام بعد ظهورها وانتشارها وسيادتها.

فبعد أنْ كان التأثير أو التغريب الفكري يأتي عن طريق الكتاب المقروء الذي قد لا يؤثر سوى على من يستطيع اقتناءه وقراءته أصبحت وسائل الاعلام المسموعة والمرئية تصل إلى كل فرد من أبناء المجتمع على اختلاف المستويات الاجتماعية فقيراً كان أم غنياً عالماً كان أو جاهلاً، بالغاً كان أم حدثاً أو طفلاً، رجلاً كان أو امرأة،

وهذا هو ما أعنيه بالتغريب الثقافي.

وتأتي نسبة التغريب إلى الثقافة على أساس أن المراد تغريبهم كل أفراد المجتمع كما أن مفهوم الثقافة يشمل كل مكونات المجتمع العقدية والفكرية والتطبيقية.

سبق أن عرفت بالنوع الثاني من التغريب الثقافي بأنه محاولة لخلع الإنسان من هويته الثقافية أي من انتمائه إلى عقيدة وفكـر ووطن وجعله تابعاً لعقيدة وفكر ووطن غريب، أو تركه دون عقيدة أو فكر أو وطن.

وتتم هذه المحاولة في الوقت الحاضر بعدة طرق تتركز بصفة خاصة في التعليم والإعلام.

1 ـ التعليم من حيث المنهج ومن حيث المادة العلمية أي بالمنهج غير العلمي والمادة العلمية الموجهة وعن طريق البعثات العلمية (تأثير مباشر).

2 ـ من حيث الإعلام: تستغل فيها كل وسائل الإعلام المتاحة وخاصة أفلام السينما والتلفاز. (تأثير غير مباشر).

بينما نجد أن التأثير غير المباشر يؤثر فقط في المجتمع الذي توجد فيه هذه الوسائل الإعلامية الموجهة لتحمل فكراً غريباً ضاراً وقد نبه بعض المفكرين العرب وغير العرب إلى خطورة هذه الوسائل وخاصة على الناشئة.

يقول فؤاد زكريا في كتابه «خطاب إلى العقل العربي» ـ الذي أتناوله بالعرض والنقد في الفصل الختامي لهذا البحث إن شاء الله ـ :

«فهناك بالفعل أنواع من الفكر المستورد ينبغي أن نقف منها موقف الحذر الشديد، هي تلك التي تتسرب إلى العقول خلسة، بطرق ملتوية غير مباشرة وتؤدي في نهاية الأمر إلى تكوين اتجاهات ضارة لدى من يتلقاها وبخاصة إذا كان حدثاً ذا خبرة محدودة، ويتمثل هذا الخطر بوجه خاص فيما تنقله الوسائل الإعلامية الشعبية من أعمال يفترض أنها فنية، ولكنها مليئة بالأفكار والاتجاهات الضارة التي يراد منها تحقيق أغراض مرسومة مقدماً.

وقد تنبهت كثير من الدول المتقدمة بل الهيئات الدولية إلى أخطار وسائل الإعلام الجماهيرية والتي تنقل أعمالاً فنية جذابة مشوقة كالأفلام والمسلسلات التلفازية ولكن حصيلتها النهائية هي تكوين اتجاهات تميل إلى العنف الدموي، أو فقدان الإحساس بالتعاطف الإنساني، أو الإعجاب بأنواع زائفة من البطولات، أو التفنن في أساليب

ارتكاب الجرائم، أو الميل المفرط إلى الاستهلاك المقصود لذاته والذي لا يخدم أي هدف معقول.

هذه الأعمال الإعلامية ذات القشرة الفنية الهشة التي تتغلغل في كل بيت وتثبت قيماً غريبة غير مقبولة حتى بالنسبة إلى كثير من المجتمعات الصناعية المتقدمة والتي يحذر من أخطارها المفكرون في بلادها المنتجة نفسها، هي التي تشكل بالفعل فكراً مستورداً ينبغي أن نقف منه موقف الحذر الشديد»[24].

ورغم أن فؤاد زكريا يتبنى في مواقع أخرى من الكتاب مواقف لا أتفق معه فيها[25] إلا أن تحذيره هنا جاء صادقاً وينبغي علينا أن نضعه موضع الاعتبار ونعي خطورة ما يدس لنا خلال وسائل الإعلام بكل أنواعها .

تقول الباحثة الأمريكية (ماري ون) في كتابها: «المخدر الكهربائي» من أهم المشكلات التي نتجت عن التلفاز هي التغريب، واللاإنسانية والفراغ الفكري، والفساد الخلقي، وأهم من ذلك تفتت العلاقات الاجتماعية، والسلبية، وهو أخطر على الصغار من الكبار[26].

وقد قرأت في مجلة «المجتمع» الصادرة في 11 ربيع الأول 1408 هـ الموافق 87/11/3 مقالاً، لم يذكر كاتبه اسمه، ما يؤكد ما جاء في كتاب الباحثة الانجليزية، وكتاب فؤاد زكريا سابقي الذكر. وقد أعجبت في هذا المقال بتحديد الكاتب لأعمال تلفازية معينة والإشارة إلى الأخطار وراء هذه الأعمال فيقول الكاتب: «فعندكم مثلاً أفلام الغرابان السوداوان والتي تعلم الأطفال أن المشاكس فقط هو الكاسب، وتكوين عصابات الإيذاء هي الوسيلة الفضلى ليحصل الإنسان على ما يريد وينتصر ويصعد. . . وعندكم أفلام سنده بل، البنت التي يزيد عمرها على ثمانية عشر عاماً وتلبس ملابس فاضحة وتتصرف تصرفات أفضح ولا تلعب أو تلهو إلا مع الصبية، وكأنها ليست بنتاً، وما في ذلك من مفاهيم خطيرة وخاصة أنها تصدق شاباً يساعدها ويحميها أكثر من أبيها وأهلها أجمعين. وكذلك فيلم «سبانك» وصاحبته، التي تتصرف بدون علم أهلها وتعلم فتياتنا التحلل والتسيب، ومربيتها التي سمحت لها أن تذهب

---

(24) الكتاب المذكور ـ نشر كتاب العربي ـ الكويت 15 اكتوبر 1987 م ص 90

(25) نقد العصرانية ـ السيد الشاهد ـ مجلة التوباد/ الرياض/ مجلد (1)، العدد (4) ـ 1408 هـ.

(26) الكتاب المذكور (الترجمة الألمانية ص 304 وما بعدها).

(M. Winn: Die Druge im Wohn zimmer, 304)

مع صديقتها وصديقها على أن تعود قبل عودة أبيها، أي دعوة إلى الغش والخداع، . . . حتى فيلم «سنان» وأبوه، ذلك الرجل الحكيم العظيم ولكن المدخن دائماً وأبداً، أي لا يكون الإنسان عاقلاً وحكيماً إلا بالتدخين. . . وغيرها الكثير الكثير من الأفلام الكرتونية، سياسة موجهة ضدنا تدفع المجتمع من أساسه ولبناته للتحلل[27].

أما الإعلانات التجارية فتفوق خطورتها مواد التغريب الإعلامية الأخرى وخاصة على الأطفال والناشئة لجاذبيتها وحسن إخراجها، وتتمثل أوجه خطورتها فيما يلي:

أولاً: المحيط الخارجي الذي يظهر فيه الإعلان هو غريب من حيث الترتيب والتأثيث ينطبع في اللاشعور ويوحي بضرورة التقليد سعياً للتحضر والرقي.

ثانياً: الأشخاص الذين يؤدونه هم عادة من غير العرب وخاصة السيدات اللائي يختلف مظهرهن وسلوكهن عن تقاليد مجتمعنا وعقيدتنا، ويشتركن أحياناً مع رجال عرب متغربين في سلوكهم فيوحي ذلك بتوافق سلوكهم مع تقاليدنا وصلاحيته لمجتمعنا.

ثالثاً: المادة المعلن عنها، فهي فضلاً عن أنها كمالية استهلاكية فهي مضرة صحياً في كثير من الأحوال وخاصة أنواع الفطائر والحلوى التي لا يخفى على أحد ضررها على الأسنان، وكذلك بخاخات الروائح العطرية ومكافحة الحشرات التي نراها تستخدم حتى في غرف نوم الأطفال والمطابخ. كل ذلك يعمق الشعور بتفوق الدول المنتجة التي يندر أن تكون عربية ويغري بالتقليد الذي سوف يظهر أثره السلبي في الجيل القادم بشكل أوضح وأخطر.

لقد فطنت بعض الدول الكبرى إلى أهمية الوسائل الاعلام وخطورة تأثيرها فاستغلتها بقدر طاقتها في سبيل تحقيق أهدافها بنشر ثقافتها ومبادئها في جميع أرجاء العالم وخاصة في العالم الثالث أي الدول النامية، وأكثر البلاد استغلالاً لهذه الوسائل هي الولايات المتحدة الأمريكية، فقد استطاعت بذلك أن تغزو كل بلاد الدنيا تقريباً. فهي تبيع الأفلام أو البرامج التلفازية بأرخص الأثمان أو تهديها إلى بعض البلاد دون مقابل مادي، ولقد رفضت كل من ألمانيا الغربية واليابان التعامل مع أمريكا في هذا المجال إلا بحذر شديد، ولكن الوضع يختلف في بلادنا فإن تأثيرهم وسيطرتهم على

(27) العدد الصادر في 11 ربيع الأول 1408 هـ الموافق 3 نوفمبر 1987 م ص 15.

إعلامنا أمر واصبح لا ينكره أحد، وقد ظهرت اثار ذلك جلية واضحة بين شبابنا المسلم فانتشرت الملابس الأمريكية مثل الجنس (لباس رعاة البقر الأمريكيين)، وأصبح الشباب لا يريد الزواج إلا عن حب ومعرفة مباشرة بمن سيتزوجها، أصبحت مأكولاتنا وعاداتنا وسلوكنا مصبوغة بلون آخر غريب كان للإعلانات التجارية الأثر الأكبر في انتشارها وانتشرت القيم المادية لتطغي على القيم الروحية التي هي الأصل في حياتنا الإسلامية، والتلفاز هو أخطر هذه الوسائل على الإطلاق ولكنه يمكن أن يكون أقواها أثراً في تعديل المسار ليخدم أصالتنا ويثبت مبادئنا وينشرها[28] .

وهناك وسيلة ثالثة سبق ذكرها وهي التأثير المباشر على المبتعثين وكذلك على الجاليات الإسلامية المقيمة إقامة دائمة في المجتمع الغربي بمحاولة خلعهم تماماً من الانتماء إلى أوطانهم ودينهم.

ويمكننا أن نقسم التغريب الثقافي في العصر الحديث إلى قسمين:

1 ـ تغريب مباشر. 2 ـ تغريب غير مباشر.

فالتغريب المباشر هو الذي يتم عن طريق الجاليات الإسلامية والبعثات التعليمية الموجودة بالخارج.

بينما يتم التغريب غير المباشر عن طريق وسائل الإعلام ومناهج التعليم العام والخاص.

يتميز التأثير أو الاحتكاك المباشر بأنه قد يؤدي في بعض الأحيان إلى تأثير عكسي أي أن المجتمع المضيف هو الذي يتأثر بالجاليات الغريبة الموجودة في وطنه، والأمثلة على ذلك كثيرة في البلاد الأوروبية الغربية مثل انجلترا، وفرنسا وألمانيا الغربية. وقد بدأ هذا الاحتكاك المؤثر من جانب الجاليات الغريبة في المجتمعات المضيفة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وازدياد الحاجة إلى الأيدي العاملة الغريبة لإعادة بناء ما تحطم أثناء الحروب، وقد وصل هذا التأثير خلال هذا العقد إلى حد ظهور جماعات مناهضة لوجود الأجانب في البلاد الأوروبية، وترى هذه الجماعات في وجود الأجانب خطراً ثقافياً محققاً على مستقبل أبنائها، هذا بالإضافة إلى أن بعضهم يرى في الأجانب عبئاً اقتصادياً ومنافساً خطيراً في مجال العمل.

---

(28) للمزيد انظر: المسلسلات التلفازية / قيم ورقابة ـ سمير غلام / ألمانيا 1983 م (S. Allam: Ferneshserien-wertvorstellungen u. Zensur. in Aggypten, Ed. Orient, 1983).

وأذكر مثالاً لردود الفعل على هذا التأثير العكسي ما نشر في بعض الصحف الألمانية في أوائل الثمانينات حول توصيات صدرت عن مجموعة من الأساتذة الألمان الذين اجتمعوا في مدينة «هايدلبرج» بألمانيا الغربية وزاد عددهم عن خمسين أستاذاً وسميت هذه التوصيات باسم «توصيات هايدلبرج» في عام 1980 م (Heidelbergermonifest) وهي تحمل تحذيراً قوياً للشعب الألماني من الخطر الثقافي الذي جاء نتيجة لوجود عدد هائل من الأتراك والذي يزيد على المليونين وبشكل خاص بسبب نشأة جيل جديد هم أبناء هذه الجاليات الذين يختلطون بالأطفال الألمان أثناء الدراسة وفي الحياة العامة فأثروا في طريقة نطق الأطفال الألمان للغتهم كما يدعي الموقعون على هذه التوصيات. هذا بالإضافة إلى أن وجود هذا العدد الهائل من المسلمين في ألمانيا صحبة ازدياد في عدد المساجد والمراكز الإسلامية التي يجتمع فيها المسلمون ويصاحب ذلك أيضاً وجود الكثير من المتاجر وأنواع الأطعمة التي لم تكن معروفة من قبل، وقد ترتب على ذلك أيضاً وجود تميزات اجتماعية داخل المجتمع الألماني، وأيقظت عندهم روح التعصب لعنصرهم الجرماني وخوفهم عليه من الاختلاط عن طريق الزيجات التي تتم بين مسلمين وألمانيات أو العكس، ترى أن هذه الظواهر جاءت نتيجة لتأثر بالأقليات الأجنبية التي هي في معظمها مسلمة، ودلت على فشل في تحقيق التأثير العكسي أي خلع هؤلاء الأقليات من الانتماء إلى أوطانهم ودينهم رغم حدوث ذلك، للأسف الشديد، عند بعض الأفراد، ولا يخفى على أحد ما يمكن أن تقوم به المراكز الإسلامية في تلك البلاد من دور فعال للحد من تأثر الأقليات الإسلامية بالغرب وخاصة الجيل الجديد منهم الذي ولد في المهجر والذي يتعرض إلى قدر أكبر من الخطورة بالذوبان في المجتمع الجديد، والانفصال تماماً عن وطنه ودينه الأصلي. وهناك عدة أهداف مادية بالإضافة إلى الأهداف المعنوية أو الثقافية التي تسعى الدول الغربية إلى الحصول عليها من الدول الإسلامية في آن واحد، فهي تمتص أموال المسلمين عن طريق بيع البضائع الاستهلاكية بعد أن كادت أن تحول أفراد المجتمع الإسلامي إلى مجرد مستهلكين، وهي بذلك تستفيد مادياً بما تكسبه عن طريق التجارة بالإضافة إلى أن ازدياد شراء هذه البضائع يخلق في المستهلك المسلم شعوراً بالتبعية المادية والمعنوية. فنظرة المستهلك للمنتج هي دائماً نظرة إكبار ونظرة المنتج إلى المستهلك هي نظرة احتقار.

وليت الأمر يقف عند هذا الحد بل تعداه إلى وسائل أكثر خداعاً هي في ظاهرها الرحمة وفي باطنها العذاب. وأقصد بهذا الاهتمام أو تشجيع بعض الدول الغربية لافتتاح مراكز إسلامية أو معاهد لدراسة وبحث العلوم الإسلامية أو حتى جامعات

إسلامية، ويكون الممول لهذه المشروعات جهات إسلامية رسمية أو خاصة تسارع إلى فعل الخير أينما ظهرت الحاجة وأتاحت الظروف، ولكن سرعان ما يكتشف المرء أن هذه المراكز أو المؤسسات الإسلامية لا تؤدي جزءاً مما كان ينتظر منها في مجال الدعوة إلى الله أو نشر الفكر الإسلامي ، ويرجع ذلك إلى أسباب عدة أهمها: أن المقيمين على أمرها يقعون بطريق مباشر أو غير مباشر تحت تأثير وتوجيه جهات غير إسلامية في البلد المضيف والأمثلة على ذلك كثيرة للأسف الشديد في الهند وانجلترا وألمانيا، على سبيل المثال لا الحصر.

وثمة أسلوب آخر للتغريب الثقافي والعقدي الموجه إلى مجتمعاتنا الإسلامية والذي نعيشه مرات كل يوم دون أن ندري أو أن يسترعي انتباهنا وهو ما طرأ على طريقة بناء المساجد في بلادنا فلقد أصبحت مساجدنا الجديدة في معظمها تشبه الكنائس إلى حد التطابق في بعض الحالات، ومهما كان القول والرأي حول الفن المعماري الإسلامي الذي تميزت به مساجدنا طوال العصور السابقة من الخلافة الأموية حتى العثمانية والتي تأثر بها المعمار الغربي، فإن من ينظر إلى مساجدنا الجديدة يهوله اختفاء كل أثر لهذا الفن المعماري الإسلامي الذي كان يتميز ببعض الأشياء مثل القباب وشكل المأذنة بشرفاتها المرتفعة وقمتها المحدبة التي يعلوها الهلال، لقد اختفت أو كادت تختفي معظم هذه المعالم الأصيلة، ومهما كان القول بأن القباب لم تكن على عهد رسول الله ﷺ إلا أنه لم ينهينا عنها، ومسجد الرسول ﷺ له قبة خضراء والمسجد الحرام فيه قباب، ولكن مهما اختلفت آراؤنا في هذا الشأن.

فإن هذا الفن المعماري كان يميز مساجدنا عن الكنائس والمعابد ولكنها الآن قد تشابهت كلها، ولعل قائل يقول إن هذه الأمور الشكلية الظاهرية ليس لها أي أثر على العقيدة، فأقول: أقرأ ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم» عن الأثر النفسي للأشياء الظاهرة التي قد لا يلتفت إلى أهميتها وأثرها الفرد العادي، ففي قول ابن تيمية كفاية في هذه المسألة لأنه يستشهد بالأحاديث النبوية الشريفة التي وردت في ضرورة مخالفة الكفار ولا ضرورة لتكرارها هنا.

إن من المعروف أن الإنسان لا يقلد إلا من يعتقد أنه أفضل منه، أي أن التقليد هو نوع من التسليم بتفوق المقلَّد على المقلِّد، وقد يكون التقليد في أشياء لا علاقة لها بالعقيدة شيئاً محموداً أو غير ضار على الأقل مثلما يقلد الطالب المسلم أستاذاً غربياً في اتباع منهجه العلمي في البحث إذا كان منهج الأستاذ منهجاً صحيحاً، أما تقليده في

عقيدته أو فيما يتصل بذلك لمجرد أنه أستاذ وله مكانة علمية مرموقة فشيء لا يقره مسلم.

والتقليد ينتج التبعية ، كما سبق، لأن المقلد يظن أنه بمجرد تقليد المتفوق عليه في سلوكه وفكره سوف يتمكن من اللحاق بمرتبته الحضارية، فيقلده في مأكله وملبسه وتعامله، والأدوات اللازمة للتقليد هي عادة من صنع هذا الإنسان المتحضر الذي يراد تقليده، إذن أصبحت التبعية عن طريق التقليد تبعية ثقافية واقتصادية، والتبعية الاقتصادية تجر معها دائماً تبعية سياسية فإذا تمت التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسية لم يبق مجال للعقيدة الأصيلة لأن العقيدة الإسلامية لا تكون مع تبعية كاملة لحضارة بنيت على غير عقيدة الإسلام، لأن الإسلام لا ينفصل عن الحياة العامة التي هي الأسرة والعمل والعبادة فهي الثقافة الاقتصادية والسياسية، لأن هذه الأشياء كلها هي مجالات تطبيق الإسلام فإذا فقد الإسلام مجالات تطبيقه لم يعد له وجود، لا قدر الله، والوضع يختلف بالنسبة إلى غير المسلم، فالنصراني مثلاً يمكنه أن يقلد غيره في كل شيء في الحياة العامة دون أن يتنازل عن عقيدته، لأن العقيدة النصرانية هي بطبيعتها عبادة بين الإنسان وربه فقط، أي أنها تخلو من التصورات اللازمة للحياة العامة من نظريات اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية محددة.

أما بالنسبة إلى اليهودي فهو يختلف عن النصراني ويكاد يتفق مع المسلم، لأن عقيدته على تحريفها تشتمل على تصورات ونظريات للحياة العامة ،فهم يتمسكون بها ويسعون بكل جهدهم لتحقيقها، على الأقل في دولتهم التي أقاموها على أشلاء وأرض شعب فلسطين.

وأقول أنه إذا تم لغير المسلمين ما يسعون إليه من تغريب للمجتمع الإسلامي فلا أظن أن لهم حاجة بعد ذلك إلى تنصيرنا ﴾وادخالنا إلى دين أو اتجاه فكري معين. لأن الهدف من الغزو الفكري والتغريب الثقافي والاحتلال العسكري والاقتصادي هو فقط وضع الإنسان العربي تحت أقدام هذه القوى، وليس التنصير أو الاستشراق سوى وسائل تخدم هذا الهدف الذي يتمثل في محاولة استعباد الإنسان المسلم، وإشباع رغبتهم في الإحساس بالعظمة والسمو فوق الآخرين.

ما بعد التغريب

يبدو أن الغرب قد أصاب جانباً كبيراً مما يسعى إليه ويحشد جل طاقاته الفكرية، والمالية، للتقدم في استقطابه للقوى المؤثرة في العالم الإسلامي، وخاصة في مجالات

الفكر والاعلام ، حتى وقع معظم العاملين في تلك المجالات في العالم الإسلامي تحت تأثيرهم المباشر أو غير المباشر، فانقلبت بذلك وسائل مقاومة التغريب إلى أدوات للتغريب، وهي بذلك لم تعد وسائل تغريب لأنها موجهة من بعض أبناء هذه الأمة الذين زاد ويزداد تأثيرهم في حياتنا يوماً بعد يوم ويزداد حماسهم وتفانيهم في هذا الاتجاه، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً بينما انقلب التغريب على أيديهم إلى «تخريب» لأنه لم يعد يأتي من الخارج ولكنه تخريب من الداخل يقوم به القائمون على أجهزة الفكر والأعلام خير قيام وبالتالي فما نعيشه الآن لم يعد تغريباً، بل تخريباً ثقافياً، أنتج انفصاماً بين القول والعمل.

ولعل أكثرنا لا يريد الاعتراف بهذا الوضع المخزي الذي وصلنا إليه فيستسيغ لذلك الاستمرار في الحديث عن الغزو الفكري، والتغريب الثقافي بدلاً من أن نسمي الأشياء بأسمائها. لقد أصبحت هذه المصطلحات لا تخرج عن كونها مشاجب نعلق عليها مظاهر انحطاطنا ونعزي إليها أسباب فشلنا في المواجهة الحضارية.

لا بد لنا من وقفة أمينة مع تلك المصطلحات تساعدنا في التحرر من أثرها المخدر لعقولنا التي أصبحت تحس بأنها تعيش أزمة فكرية حادة وتبحث لها عن مسببات، فلا تجد سوى ما تسميه «غزواً فكرياً، وتغريباً ثقافياً»، أفرز فكراً عصرانياً قوياً.

ولعلنا لا نعيش أزمة فكرية بل نعيش صحوة فكرية جاءت رد فعل منطقي على «تطرف عصراني» أدى إلى «تخريب ثقافي». هذه الصحوة الفكرية هي مرحلة صحية ضرورية في حياة مجتمع يريد أن ينهض ليلحق بركب الحضارة الإنسانية بل يسعى ليكون له مركز القيادة فيها لأنه أحق البشر بها لسمو رسالته وشمولها.

والمرحلة التي تتلو هذه الصحوة الفكرية عادة، وبعد أن تتبلور وتتحدد الآراء، ويكتمل نضجها هي مرحلة الصراع الفكري الذي تكون نتيجته التمييز الثقافي والأصالة الفكرية، وهي أعلى مراحل التطور الحضاري التي يصبوا إليها الإنسان المسلم، حيث تتأصل هويته الإسلامية التي تتسع مساحتها لكل بني جنسه وتسير بالإنسان إلى سعادة الدنيا والآخرة.

الفصل السابع

نقد العصرانية

تعليق على ما ورد في كتاب «خطاب الى العقل العربي

تأليف الدكتور فؤاد زكريا

* الكتاب ومؤلفه

اخترت هذا الكتاب لمناقشته لأسباب عدة منها أن هذا الكتاب احتوى على عدة أبحاث تمثل فكر المؤلف بكامله ومؤلف هذا الكتاب الدكتور فؤاد زكريا يمثل بدوره اتجاهاً فكرياً منتشراً في مجتمعاتنا الإسلامية انتشاراً يثير القلق لدى كل حريص على أن يظل مجتمعنا الإسلامي محتفظاً بأكبر قدر ممكن من الأصالة ولا يصبح مجرد تابع لمجتمعات وثقافات غربية ثبت فشلها في ديارها وتصدر إلينا عبر قنوات كثيرة فكرية وثقافية أو غير ذلك، أقصد تيار «العصرانية» التي نسميها خطأ (العلمانية).

وخلاصة القول إننا الآن بصدد مناقشة وتقويم اتجاه فكري عقدي يمثله مؤلف الكتاب موضوع الحديث وهو كتاب (خطاب إلى العقل العربي)،

الذي نشر ضمن سلسلة «كتاب العربي» ـ وهي سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي بالكويت ـ العدد السابع عشر بتاريخ 15 اكتوبر 1987 م وهو كما سبق مختارات من أبحاث متفرقة، ولكنها متحدة في الموضوع والهدف، فجاء إخراجها في كتاب إخراجاً موفقاً إلى حد بعيد.

والمؤلف الدكتور/ فؤاد زكريا مفكر عرف في الآونة الأخيرة على الساحة الفكرية العربية بمواقف محددة وهو مقتنع بها، ومخلص في الدفاع عنها، وهذه المواقف نابعة من اتجاه فكري قديم أخذ مظهراً حديثاً، فهو مفكر يساري صريح ولم يخف ذلك عن

قرائه، وخاصة في الستينات وأوائل السبعينات.

وتكفي قراءة بعض أبحاثه في هذه الفترة لكي نرى اعترافاته صريحة بذلك، أذكر من هذه الأبحاث بعضها الذي نشر في كتاب بعنوان «آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة» نشر في مصر عام 1975 م وهو عبارة عن محاضرات القيت عام 1971 الذي يقول فيه في صفحة (105) في رأيي أن ضرورة التجديد كامنة في صميم الفكر الاشتراكي ذاته... ويقول في صفحة (148): «على أن التخلف العقلي والمعنوي ليس هو العقبة الوحيدة التي تحول بين جماهير المجتمعات المتخلفة وبين السعي المتحمس إلى تحقيق الاشتراكية».

ولا أريد أن أتعرض هنا بالرد على هذه الأقوال لأنه قد سبق لي في فصل سابق بعنوان «لا... بل مجتمع أصيل أو الكارثة» (الفصل الخامس) ولكنني أردت هنا أن أثبت ما أنسبه إلى هذا المؤلف من اتجاه يساري لا غير، ولكنه على ما يبدو بعد أن انحسر المد الاشتراكي في كل العالم أو كاد وتحولت كثيراً من المجتمعات الاشتراكية إلى مجتمعات شبه رأسمالية وعلى رأسها الاتحاد السوفيتي والصين، وبلاد شرق أوروبا، وكذلك بعد ظهور الصحوة الإسلامية وانتشارها في البلاد العربية والإسلامية مما زاد من انحسار الفكر الاشتراكي بل انزوائه حتى كاد أن يختفي، تحول اهتمام هذا المؤلف من محاولة نشر الفكر الاشتراكي التي لم تؤت ثمارها ولم يعد لها جدوى ولا تجد من يصغي إليها على المستويين الجامعي والشعبي، أقول تحول اهتمام هذا المفكر إلى هذا العدو الذي سحب البساط من تحت أقدامه وهو الدين الإسلامي فصب عليه جام غضبه وأخذ يرجع التخلف الذي يعيش فيه المجتمع الإسلامي الى الدين الإسلامي وإلى الدعوة للتمسك به والعودة إلى أصوله للاسترشاد بها، ولقد جاء هذا التحول في الفترة الأخيرة متأخراً عن التوقيت الذي كان يمكن أن يؤثر فيه، فالتيار الإسلامي في ازدياد مستمر ويكسب كل يوم أنصاراً جدداً من أبناء الإسلام ومن غيرهم ولم يعد قاصراً في المظهر على طبقة علماء الدين التقليديين في الجامعات والمؤسسات الدينية بل أصبح يضم معظم العلماء (الدنيويين) الذي لم يكن لهم اهتمام ظاهر بهذه المسائل العقدية وأصبحوا من أكثر أعضائه تحمساً له وأقساهم حجة على مخالفيهم، وهذا ما لم يكن يحسب له اليساريون ومن شابههم أي حساب، وقد لمس المؤلف بنفسه هذا التطور أثناء عمله في الكويت أستاذاً للفلسفة في كلية الآداب، عندما أخذ عدد طلبته يتناقص بشكل جعله يترك هذا العمل ويعود إلى مصر، وهناك وجد الحال على غير ما تمنى، فعاد مرة أخرى إلى الكويت ليرأس تحرير سلسلة عالم المعرفة.

ولا أقصد بأي حال من الأحوال أن أثير أي شبهة حول هذه السلسلة القيمة التي تقدم من حين لآخر روائع فكرية لكتاب من الدرجة الأولى، ويبدو ازدياد حدة موقف فؤاد زكريا من الدين الإسلامي في كل كتاباته التي ظهرت منذ منتصف السبعينات، أذكر منها البحث الذي ألقاه في مؤتمر الفلسفة العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، وطبعت بحوثه في مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 1975 م، ويؤكد استمراره في هذا الاتجاه هذا الكتاب الذي هو بين أيدينا ونريد النظر فيه: «خطاب إلى العقل العربي»، واقتبس هنا عبارة ذكرها في بحثه لمؤتمر الفلسفة سابق الذكر لا تحتاج إلى تأويل بالنسبة إلى موقفه من الدين الإسلامي، فهو يقول في صفحة 43 - 44: «وأقصى غايات الإيمان هي أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون أن تطرأ على باله فكرة المناقشة». أي دين هذا الذي يتحدث عنه فؤاد زكريا؟!!! هل الدين الذي يهاجمه هذا المؤلف هو الذي جاء في دستوره قول الله تعالى: ﴿قل سيروا في الأرض وانظروا كيف بدأ الخلق﴾ (العنكبوت/20) وقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ (الإسراء/36).

وهل الدين المقصود بهذا الهجوم هو الدين الذي أظهره الله على يد من قال «العلماء ورثة الأنبياء»؟!!

والحق أنني كنت أقدر لهذا المؤلف شجاعته وحرصه على الدفاع عن مذهبه الفكري بكل ما أوتي من حجة وبيان، منطلقاً في تقديري لذلك من مبدأ علمي وهو احترام وجهات نظر الآخرين رغم عدم اتفاقها مع وجهة نظري الشخصية في بعض القضايا الفكرية المطروحة للنقاش، وكنت أعرف وأقدر في هذا المؤلف جديته وشجاعته والتزامه بآداب النقاش العلمي مستمداً موقفي هذا من القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي....﴾ (البقرة/256).

وكذلك قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ (النحل 125/16) ولكن هذا الموقف الإيجابي من فكر فؤاد زكريا قد تغير تماماً بعد أن قرأت هذا الكتاب وفجعت بما ذكره في صفحة (16) فقد سقط هذا المفكر إلى مستوى ما كنت أظنه يسقط فيه يوماً ما، ويذكرني هذا الموقف بموقف الكثير من أدباء العصور الوسطى الذين كانوا لا يتوانون عن وصف الرسول ﷺ بأقبح الصفات ويزجونه مع شخصيات هابطة مثلما فعل «جيبرت النوجنتي» في بداية القرن

الثالث عشر الميلادي في كتابه «رسل الله» (أعمال الله المرسلة «Gesta Dei Per Francos» . .

وفؤاد زكريا، وإن لم يجرؤ حتى الآن على الحديث من رسول الله بهذه الطريقة، ولكنه يسير على نفس الطريق في الإساءة قدر الاستطاعة إلى علماء الدين فهو يصنف في تلك الصفحة علماء أفاضل مثل الشيخ/ متولي الشعراوي، والشيخ عبد الحميد كشك، والدكتور مصطفى محمود ضمن مجموعة من الفنانين الهابطين مثل أحمد عدوية، وسهير زكي، ويسمي هذه المجموعة الثقافة الشعبية!

إن هذا السقوط الفكري ليدل على حقد عميق وبلبلة فكرية، وقلة الحجة والحياء عند أحد أعلام «الثقافة الرفيعة» (؟!!!) في وطننا العربي الإسلامي. **والنقد العلمي له شروط محددة:**

فعندما أراد الإمام أبو حامد الغزالي نقد الفلسفة أو نقضها درسها أولاً ثم ألف فيها، ثم نقدها، فقد كان ترتيب كتابيه المعروفين: «مقاصد الفلاسفة» وتهافت الفلاسفة «ترتيباً منطقياً، فهو قد أثبت في الأول أنه تمكن من الفلسفة تمكن أصحابها، ثم نقدها في الثاني بعقلية الفيلسوف المتمكن، وقد كان هذا الكتاب الأخير هو حكم الإعدام على الفلسفة في العالم الإسلامي الذي لم يستطيع حتى ابن رشد بكتابه «تهافت التهافت» أن يعيدها إلى الحياة مرة أخرى فانزوت، وحل مكانها الاتجاه التصوفي الذي لم يخل من أثر التصوف العلمي الذي أرسى قواعده أبو حامد الغزالي في كتبه العديدة الذي لم يخل من أثر التصوف العلمي الذي أرسى قواعده أبو حامد الغزالي في كتبه العديدة منها «المنقذ من الضلال» «ومشكاة الأنوار» «وإحياء علوم الدين». فنقد مذهب ما يحتم أولاً دراسته والتمكن منه وإثبات ذلك بالتأليف فيه، أما فيلسوفنا فؤاد زكريا فهو لم يدرس العقيدة الإسلامية فضلاً عن التأليف فيها، فلم يحدث مرة واحدة أن استشهد بآية من القرآن أو حديث نبوي في أحد أبحاثه العديدة، بل إن ما يذكره عن الإسلام يدل على جهل به لا يليق بأستاذ أو مفكر يزج بنفسه في مجال غريب عنه، وهو بموقفه هذا لا يعدو مقلداً ومردداً لأقوال بعض رجال الكنيسة في العصور الوسطى المسيحية مثله في ذلك معظم المستشرقين والمنصرين في العصر الحاضر إلا أن المستشرق يبدأ أولاً بدراسة الإسلام ثم يؤلف فيه ثم يفتري عليه، بينما نجد فؤاد زكريا يختصر كل هذه المراحل ويضع نفسه في المرتبة الأخيرة، باندفاعه في الافتراء على الإسلام بما ليس فيه أصلاً.

* علاقة الدين بالعلم:

وعلى وجه العموم فإن النقاش حول علاقة الدين الإسلامي بالعلم وتفسير تأخرنا عن طريق تناقض يدعي بينهما هو أحد الأمور التالية أو كلها معاً:

1 ـ إما أن يكون وسيلة لكسب الرزق والشهرة بعد أن أصبح الإتيان بجديد شديد الصعوبة بالنسبة للكاتب.

2 ـ أو أنه نقاش حول قضية قديمة لا يفيد بشيء، أي هو من نوع السفطسة الحديثة التي تستفيد من سفسطة ما قبل سقراط وشك ما بعد أرسطو.

3 ـ وهي على كل حال تكرار لما كان يثار في الغرب خلال العصور الوسطى المسيحية مع بدايات تحرر العلم من سلطة الكنيسة.

المسيحية مع بدايات تحرر العلم من سلطة الكنيسة.

أما في المجتمع الإسلامي فلم تناقش هذه القضية في عصور الحضارة الأولى ولم يكن هناك صراع على المستوى العام بين الدين والعلم، وذلك ما أقر به فؤاد زكريا (في صفحة 88) وأثناء حديثه عن حركة الترجمة الأولى حيث يقول: «ولسنا نود هنا أن نكرر حديثاً معاداً يعرفه أغلب القراء عن حركة الترجمة واسعة النطاق في ميادين العلوم والفلسفة، ولكن الذي نود أن نشير إليه (لأن له دلالة خاصة في حديثنا الحالي) هو أن الدول التي ترجم عنها المسلمون كانت في معظم الأحيان دولاً راسخة الأقدام في ميادين الثقافة المختلفة، ومن ثم فقد كان لدى هؤلاء المسلمين مبرر للخوف من طغيان ذلك الفكر المستورد الذي يقتحم أرضاً بكراً لم تمر بتجربة الفكر الفلسفي والعلمي إلا حديثاً، ومع ذلك فإن شيئاً من هذا لم يحدث، على الأقل في عصور المد الفكري، والتوسع الثقافي، ولم يشعر العرب الأوائل بأية رهبة إزاء الأفكار المستوردة بل ركزوا جهودهم على اختبارها واستخلاص ما يصلح منها للادماج في تراثهم».

أظن أننا الآن أمام إقرار واضح بعدم معارضة الإسلام للعلم أياً كان مصدره لكنه يخضعه إلى مقاييس أصيلة ويأخذ منه ما يصلح ويترك ما يفسد وبفضل هذا الاختبار والاختيار للفكر الغريب استطاع الإسلام أن يبني حضارة علمية وفكرية وعقدية أنارت العالم وكما يصفها فؤاد زكريا بأنها كانت منارة للعالم كله خلال العصور الوسطى المظلمة (نفس الصفحة).

كيف نفهم إذن هذا التناقض في موقف المؤلف من الإسلام والفكر الإسلامي؟

ويبدو هذا التناقض الذي يدل على عدم وضوح الرؤية الفكرية لأبعاد هذه القضية أن حديثه هنا يتناقض تناقضاً واضحاً مع حديثه في صفحة 31 حول نفس القضية قضية الترجمة من الفكر الغريب فبينما نجده في صفحة 88 يصف الفكر المستورد بأن مصدره كان «في معظم الأحيان دولاً راسخة الأقدام في ميادين الثقافة المختلفة.... الخ» نجده في صفحة 31 يصف هذه الدول نفسها بأنها كانت ميتة فيقول: «وأول ما ينبغي ملاحظته في صدر هذه المقارنة بين الحركتين (حركات الترجمة) القديمة والحديثة أن الأولى كانت تعريباً لنتاج ثقافي ينتمي إلى حضارة كانت قد توقفت عن العطاء في الوقت الذي اهتدت فيه الثقافة العربية إليها ويتمثل ذلك بوجه خاص في تلك المؤلفات اليونانية التي كانت تنتمي إلى الفترة الواقعة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الأول أو الثاني بعده أعني أن أقرب هذه المؤلفات عهداً كان قد مضى عليه حوالي خمسة قرون، عندما بدأ العرب في نقله، على حين أن معظمها كان يفصله عن عصر الترجمة حوالي ألف عام. واضح هنا أن حضارة مضى عليها هذا القدر من القرون لا يمكن أن توصف بأنها كانت راسخة الأقدام بحيث يصبح الاقتراب منها مدعاة للخوف» وأود أن أضيف هنا إلى فكرة المؤلف بأن أعظم المؤلفات أثراً في الفكر الإسلامي كانت ترجع إلى ما بعد هذا التاريخ أي القرن الأول أو الثاني الميلادي فلا أظن أن المؤلف يختلف معي في مدى تأثير فلسفة أفلوطين (ت 270 م) ومن جاء من بعده من أصحاب الأفلاطونية المحدثة مثل برقلس في القرن الخامس الميلادي على الفكر الإسلامي. وأضرب هنا مثلاً بأبي نصر الفارابي الذي يدعى «المعلم الثاني» بعد أرسطوطاليس، ألم يحاول هذا المعلم الثاني التوحيد بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) على أساس كتاب منحول لارسطو يسمى «أثولوجيا أرسطو» وهو في الحقيقة كما يعرف الجميع بعض تاسوعات أفلوطين، أو هي من وضع من جاء بعد أفلوطين من الأفلاطونين المحدثين قبل برقلس. المهم أن هذا التأثير سواء كان منسوباً إلى أفلاطون أو أرسطو فهو لم يصل إلى العرب نقياً متأصلاً، ولكن مختلطاً ومنحولاً ومعظمه يعود إلى الفترة التي تلت أفلوطين، ولعل المؤلف يتفق معي في أن كثيراً من المفكرين المسلمين وغير المسلمين قد نسبوا بعض مؤلفاتهم إلى أحد هذين العلمين أو غيرهما مثل المدعو «هرمس» لاعتبارات نعرفها لعل القصد كان أن تشتهر هذه المؤلفات لشهرة من نسبت إليهم ولم يكن ابن رشد مخلصاً دائماً لأرسطو فقد نسبت إليه بعض الآراء كما سبق ذكر ذلك. ولنترك هذه القضية غير واضحة المعالم تماماً ونسأل عما هو مفيد الآن ألم يكن هناك مقياس يقاس عليه مدى صلاحية الفكر المستورد كما ذكرت، فما هو هذا المقياس؟ هو التصور الإسلامي لا شك، إذن العامل الأساسي الذي جعل قبول بعض

الفكر المستورد يؤدي إلى حضارة أنارت العالم كان هو التصور الإسلامي فلنتصور أنه لم يكن عند علماء المسلمين الأوائل هذا المقياس فعلى أي شيء كانوا سيقيسون ويختبرون؟ وهل كان قبول الفكر المستورد رغم سكونه واستقراره كما ذكر المؤلف سوف يؤدي بهذه الأمة إلى أن تؤسس تلك الحضارة؟ أريد أن أصل إلى شيء أثق في أن المؤلف يتفق معي فيه وهو أن الأمة التي تريد أن تتحضر دون أن تفقد شخصيتها لا بد لها من معيار أو مقياس تقيس عليه وتختبر به مدى صلاحية هذا الفكر المستورد وتبني على أساسه حكمها بالقبول أو الرفض، فإذا لم يكن هذا المقياس هو الإسلام، فماذا عندنا من مقاييس أخرى؟ وهل ينصحنا المؤلف أن نزج بأنفسنا في ميدان الترجمة والتعريب دون أن يكون لنا مرتكز وشخصية ومبادىء أصيلة؟! ما هو البديل إذن؟!!

قد يقال العقل فقط، فأقول لقد كان العقل وسيلة كل الحضارات التي جاءت وأندثرت وهو مصدر كل النظريات التي تأتي وتزول وتصح وتتناقض وتفسد، ولم تفسد وتموت تلك الحضارات بسبب ابتعادها عن العقل بل بسبب اعتمادها الكلي عليه دون ضابط ولا مرشد أو سلطة هي أعلى منه وهي مصدره.

والمصدر لا يتناقض مع ما يصدر عنه فما وجدت العقل مكرماً مثل ما هو عليه في الإسلام فأي شأن أرفع للعقل من أن يكون هو مناط التكليف الذي يقوم عليه الدين الإسلامي من ألفه إلى يائه؟ ويتفق معي فؤاد زكريا بالتأكيد على أنه حتى في حالات خروج العالم أو الفيلسوف بتصور علمي أو فكري يختلف عن التصور الديني عند معظم المسلمين لم يكن هذا سبباً في قتله فالفارابي وابن سينا وابن رشد لم يقتلوا رغم خروجهم عن التصور الديني الصحيح في الخلق والنبوة والبعث، وهذه هي أهم قضايا العقيدة الإسلامية فقد كان الفارابي (339 هـ ـ 950 م) فيلسوفاً خالصاً معظماً لأرسطو وأفلاطون كما فهمهما، وقد رفع أرسطو إلى درجة النبوة، أضف إلى ذلك تفسيره للنبوة الذي يتعارض على خط مستقيم مع التصور الديني الصحيح، وابن سينا (427 هـ ـ 1037 م) كان فيلسوفاً إشراقياً قال بنظرية العقول العشرة الأفلوطينية، وكان طبيباً وكيميائياً وفلكياً. . . الخ. ولم يمنعه إسلامه من أن يسير بهذه العلوم إلى أن يخلد اسمه فيها، ولم يقتل كما قتل جيرارد وبرونو (1600م) بسبب تميزه في العلوم، ورغم ما يروى عن سلوكه الشخصي، وابن رشد (595 هـ ـ 1198 م) الذي كان قاضياً وفيلسوفاً وطبيبا، والذي بلغت به درجة تعظيمه لأرسطو إلى أن يجعله معصوماً من الخطأ وأن ينسبه إليه من أفكاره وهو ما يجده ناقصاً عند معلمه الأول أرسطو، وابن عربي (675 هـ ـ 1240 م) الفيلسوف المتصوف الذي قال بآراء تصوفية تدخل في الحلول

ووحدة الوجود التي تعارض التصور الديني الصحيح لم يقتل رغم اتهامه بالزندقة والكفر وما شابه ذلك، ولقد عاش ابن المقفع وابن الراوندي، والوراق، والرازي في عنفوان قوة الإسلام ولم يقتل أحدهم بسبب زندقته التي أجمع عليها المسلمون. أما ما نعرفه عمن قتلوا من مفكرين ومتصوفين فإنهم لم يقتلوا لأسباب عقيدية فقط ولكنهم كانت لهم اتجاهات سياسية تعارض اتجاهات بعض الحكام وإلا لعرف تاريخ الإسلام آلاف القتلى بسبب انحرافهم العقدي أو الفكري.

وكذلك لم يمنع ابن بطوطة وأسامة بن منقذ والإدريسي إسلامهم من أن يطوفوا بالأرض ويضعوا مراجع جغرافية هي في كثير من بلاد العالم مراجع أولية. والسؤال الآن ماذا حرم الإسلام من العلم؟ وهل يعرف المؤلف موقفاً إسلامياً حرم فيه العلم التجريبي الذي ولد في أحضان الإسلام على يد جابر بن حيان أبي بكر الرازي وابن الهيثم والبيروني؟.

لقد استطاع الإسلام احتواء كل التغيرات التي طرأت على المجتمع الإسلامي خلال أكثر من ثمانية قرون كانت مليئة بالأحداث السياسية والاكتشافات العلمية، هذا ما لا ينكره أحد، وهذه الحقيقة تبطل قول العصرانيين (العلمانيين) بنسبة صلاحية الدين الإسلامي وقصرها على فترة زمنية محددة.

والغريب أن فؤاد زكريا نفسه يعترف بأن الدين لم يقف في طريق العلم وهو يناقض نفسه دون أن يدري، ولعله تنبه إلى هذا التناقض فجعل ما يدعيه على الدين الإسلامي فقط من الناحية النظرية فهو يقول في (صفحة 64): «ما تزال قضية العلاقة بين الإيمان والعلم من المسائل المعلقة بل المضطربة في العقلية الإسلامية وهو أمر ينبغي أن يحسم (؟!!!) لكي يلحق المسلمون بركب العصر فكراً وواقعاً. ثم يعترف بأن هذه المشكلة النظرية المتعلقة بموقف الدين من العلم، والتي اخترعها لم يوضحها بالأمثلة والدليل»، لم يؤثر كثيراً في الممارسات العقلية للعلم بين المسلمين، فقد كانت الآراء تتعدد وتتعارض على المستوى النظري بين مؤيد متحمس ومتسامح ورافض، دون أن تستقر على وجهة نظر نهائية تتبناها الجماعة الإسلامية إزاء النشاط العلمي. أي أنَّ إحتمال عدم قبول العقيدة ـ على الأقل من خلال بعض التفسيرات الخاصة لها (؟!!!) ـ ظلت قائمة على الدوام ، ومع ذلك فإن هذا لم يمنع العلم من أن يواصل مسيرته»: وأسأله:

أولاً: ما هو المقصود بالمستوى النظري؟

ثانياً: ما معنى وجهة نظر نهاية تتبناها الجماعات الإسلامية؟

ثالثاً: ألا يدل قولك: احتمال عدم قبول العقيدة على الأقل من خلال بعض القنوات الخاصة لها على ندرة وضعف هذه التفسيرات الخاصة؟ رغم ذلك جعلتها أنت موقفاً عاماً واتهمت بها المسلمين أو الدين الإسلامي في حد ذاته.

رابعاً: ألا تجد تناقضاً في قولك وضعفاً في حجتك التي كان من الأولى ألا تذكرها نهائياً؟ ولكنها انعدمت الحجة القوية عندك؟!

خامساً: ألا تجد فرقاً عظيماً بين موقف الإسلام وموقف الكنيسة من العلم؟

فقد تقدم العلم عند المسلمين من داخل دينهم أما في الغرب فخارج الكنيسة أي ضد الدين!!!

ما هي القضية الأصلية إذن؟ وماذا جرى لنا اليوم نبحث عن أسباب ضعفنا فلا نجد ما نعلق عليه رداء فشلنا وتكاسلنا سوى الدين. هذا الدين الذي انتشر بالعلم ولم ينتشر بحد السيف كما يروق لكثير من مفكرينا «المستشرقين» المتعلق بهذا الافتراء، هذا الدين استطاع مرات أن يجمع شمل الأمة بعد نكسات ويدفع عنها ويدفع بها إلى الأمام، وجعلها تثبت في حال انتصارها قبل فشلها نموذجاً خلقياً فريداً في السلم والحرب، فها هو العالم الإسلامي يتحلل إلى دويلات في نهاية الخلافة العباسية وتتكالب عليه القوى شرقاً وغرباً، ثم يظهر القائد المسلم صلاح الدين فيصحو معه الانتماء إلى الدين والأمة وتنتصر هذه الأمة الضعيفة المفككة على جيوش أوروبا كلها وتردها خائبة إلى حيث أتت. هل كان ذلك مجرد صدفة أو أنه أيضاً، كما يدعي بعض المثقفين من غربيين ومتغربين، مجرد إشباع لنزعة القتال الفطرية عند العرب؟ هل كان صلاح الدين عربياً؟!! لا، بل كان مسلماً كردياً.

وأطلب من مروجي فكرة تناقض الدين (الإسلامي) مع العلم، رغم عدم تصريحهم بذلك إلا أنني لا أرى ديناً غير الإسلام يسود مجتمعنا وتحمل عليه كل هذه الأقاويل العصرانية الباطلة، أطلب منهم أن يزوروا المراكز الإسلامية أو الجامعات أو مساكن الطلبة المسلمين بالدول الغربية، الذين هم جزء من الأقليات المسلمة هناك، فسوف يجدون ما يحيِّر عقولهم وينقض قولهم، أقول إنهم سوف يجدون أن معظم رواد هذه المراكز وأكثر الشباب المسلم تحمساً لدينهم هم الذين يدرسون أو يدرِّسون العلوم التجريبية أو العلوم البحتة، هذا ما رأيته بنفسي ويمكن لأي إنسان مهتم أن يراه ويتأكد من صحته.

ولقد عايشتهم أكثر من اثنتي عشر عاماً، فكيف تفسر هذه الظاهرة لتتفق مع دعوى أن الإسلام (الدين) يعوق التقدم العلمي أو على الأقل لا يشجعه ألم يكن العكس هو الأولى حتى تتفق هذه الظاهرة مع تلك المقولة؟. إنهم زيادة على ذلك أكثر إخوانهم تمسكاً بحرفية النصوص الدينية مع أنهم لا يدرسونها علماً ولا هم في بلد ينتظر منهم الالتزام بتعاليم الدين بأي طريقة، بل العكس هو الصحيح، هل وقف إسلامهم عقبة في طريق تقدمهم وتفوقهم على زملائهم من أصحاب البلد في كثير من الأحيان؟.

هل حورب أي عالم في بلادنا من المسلمين بسبب تفوقه في مجال عمله العلمي؟. من هم إذن المشككون في صلاحية الدين الإسلامية لقيادة الدولة؟ هم في معظمهم من المفكرين النظريين ومن يسير في ظلالهم، الذين نصّبوا أنفسهم مدافعين عن مجموعة من العلماء المظلومين (؟!!!) الذين لا يستطيعون ولا يجيدون الشكوى!!! أين هؤلاء المظلومون من العلماء على زعم العصرانيين؟ هل يستطيع فؤاد زكريا أن يذكر اسم واحد منهم؟ والأرجح في هذا الموضوع أن هذه الحملة الشعواء التي تحمل على الدين الإسلامي والإسلاميين هي رد فعل طبيعي على انحسار التيار اليساري في كل بلاد العالم وليس عندنا فقط، وفشله في أن يصل إلى قلوب الشباب فلا يجد أتباعه سبباً لهذا الفشل سوى دعوى التخلفية بسبب الدين والحقيقة أن الدين هو أهم هذه الأسباب التي أدت إلى فشل وانحسار التيار اليساري، ولكن يشارك الدين في هذا المجال تناقض وقصور هذه الفلسفة عن أن تفسر أو تنظم جانباً من جوانب الحياة الاجتماعية تفسيراً أو تنظيماً واقعياً مثمراً.

ولا شك أن التطور الواضح الذي يظهر بين الشباب فيما يسمى بالصحوة الإسلامية قد أرغم كل التيارات التغريبية، وعلى رأسها اليسارية، على التقهقر ويكفي دليلاً على ذلك أن المفكرين الذين عرفوا حتى الستينات من هذا القرن بانشغالهم بالانتاج الفلسفي أو العلمي المحض وخاصة الغريب منه وكانوا يتفاخرون بذلك وينظرون إلى من يهتم بالقضايا العقدية أو التراثية على الإجمال نظرة استخفاف يعدونهم متخلفين ولا حاجة للمجتمع الحديث بهم، أصبحوا جميعاً يكتبون عن الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامية، وهم بين مرتد عن الفكر الغريب عائد إلى أصالة الفكر والتراث الإسلامي وبين جاحد ومعاند أخذته العزة بالإثم، ولكن الواقع هو أن الطرفين مشغولان بالرد أو الدفاع عن النفس، هذا دليل واضح لا ينكره سوى فاقد للبصيرة على انتصار التيار الإسلامي وانحسار التيار التغريبي بشعبتيه اليسارية واليمينية.

أما إذا كان فؤاد زكريا لا يقصد الدين الإسلامي بحملته على الدين فعليه إذن أن يذكر لنا أي دين يقصد (؟!) ثم يوضح لنا بعد ذلك وجهة نظره هذه بالنسبة إلى دولة قامت على أساس ديني وتسمت باسم نبي وتدرس، كل العلوم الحديثة بلغة كتابها المقدس، وتدرِّس الدين إجبارياً في كل مستويات التعليم عندها، وتتمسك بتعاليم الدين حتى في تنظيم حياة جيشها فضلاً عن الحياة العامة، وقد وصلت رغم ذلك إلى تصنيع القنبلة الذرية وتفوقت على كل البلاد المحيطة بها ونبغ من بين أبناء ملتها أشهر مفكري العالم. أقصد دولة الصهاينة التي احتلت فلسطين.

*** ثقافة رفيعة وثقافة شعبية؟!:**

والآن أعود إلى الكتاب الذي كان ولا يزال أساس هذا الحوار الخطِّي فأقسمه إلى قسمين:

القسم الأول: يتكون من الفصلين الأول، والثاني من الكتاب.

القسم الثاني: وهو الفصل الثالث من الكتاب (أضواء على العالم المعاصر)

ففي القسم الأول اختلف مع المؤلف في معظم نقاطه التي جاءت تحت عنوان «واقع الثقافة العربية» والفصل الثاني بعنوان «الفكر والممارسة في الوطن العربي» أما القسم الثاني فأكاد أتفق مع المؤلف في معظم ما جاء فيه. ويرجع هذا التناقض في موقفي من نفس الكتاب إلى أن المؤلف قد تحدث في القسم الثاني بلغة الناقد الذي يعتمد في نقده على الموضوعية العلمية وذلك ما لم يطبقه في القسم الأول. والسبب في اختلاف الطريقتين التي عالج بها فؤاد زكريا موضوعات هذين القسمين هو أن موضوع نقده في القسم الأول يختلف في طبيعته عن موضوع القسم الثاني وإن اشتركا في موقفه الناقد منهما، فهو في الأول ينقد الإسلام والمجتمع الإسلامي، وفي الثاني ينقد المجتمع الغربي وخاصة الأمريكي أي المجتمع الذي يدين بالرأسمالية التي احتوت أو هي في طريقها إلى احتواء المجتمعات الاشتراكية وتحويلها إلى رأسمالية فردية بعد وضعها الحالي الذي لا يخرج عن كونها رأسمالية حزبية. إذن يتفق موقفه الناقد للمجتمع الرأسمالي (اليميني) من موقف المسلمين والإسلاميين من هذا المجتمع الغربي وفلسفة حياته. وهذا هو الذي يبرر اهتمامي بالقسم الأول من هذا الكتاب وعدم تكرار ما قاله فؤاد زكريا أو ما يمكنني إضافته إلى ذلك والذي يظهر خلال ردي على بعض مواقفه في القسم الأول.

أيضاً أثناء مناقشتي لبعض ما ورد في القسم الثاني وقد يجد القارىء بعض

التكرار عرضاً فيما أتناوله، لأنه لا يخرج في إطاره العام عما سبق الإشارة إليه مجملاً حتى الآن فمعذرة لهذا التكرار، وسوف تكون تعليقاتي هذه المرة مختصرة قدر الإمكان.

- صفحة 16: يقول فؤاد زكريا: «وبطبيعة الحال فإن المثل الأعلى للثقافة في أي مجتمع، هو إزالة الحد الفاصل بين الثقافة الرفيعة، والثقافة الشعبية أو تخفيفه... ولكن هذا يفترض مجتمعاً أزيلت منه الفوارق تماماً، أما في ظل الظروف الراهنة فلا مفر من استمرار هذه الأزدواجية...».

ويؤخذ على هذا القول عدة نقاط أهمها: -

1 - أن الثقافة لا تسعى إلى تحقيق مثل أعلى لأنها، وباتفاق جميع العلماء هي تعبير عن الواقع في مجتمع ما..

2 - أن البشر خلقوا مختلفين في صفاتهم وقدراتهم الجسمية والعقلية ووظائفهم الاجتماعية والروحية!! ولن تزول هذه الفوارق من هذا الكون، وذلك ما يقره كل عاقل، فلن تتحد القدرات الجسمية ولا العقلية ولا الروحية ولا الوظائف الاجتماعية في أي مجتمع إنساني حتى تتفق الأذواق الثقافية، هذا بالإضافة إلى أن فكرة إزالة الفوارق هي فكرة يسارية واضحة الاستحالة.

3 - ازدواجية الثقافة التي يتحدث عنها المؤلف غير موجودة أصلاً لأن المجتمع فيه درجات اجتماعية تنعكس على درجات التذوق الفني عند كل فئة فيكون الحاصل أن هناك درجات عديدة للتذوق والثقافة وليس فقط ثقافة عالية، وثقافة هابطة قياساً على مجتمع ليس فيه سوى أغنياء وفقراء أي يخلو من درجات وسط بينهما، وهذا واضح الخطأ ومصدر هذا التصور هو النظرة اليسارية إلى المجتمع، وهذا ما يعرفه كل من له قدر ضئيل من الثقافة.

- وفي صفحة 17 يخرج فؤاد زكريا بمفهوم الثقافة عن إطاره الاصطلاحي إذا قورن بتعريفه للثقافة في صفحة (14)، فيكاد يقصره على التذوق الفني الأدبي أو الموسيقي الذي هي جزء من الثقافة وليس هو هي ثم تقسيمها إلى قسمين: المبدع أو المبتكر، والمتذوق المتلقي. ويشترط في المتلقي أن يكون قادراً على التمييز بين الإنتاج الرفيع والإنتاج الهابط، ولا يكون مثقفاً بالمعنى الصحيح إلاّ إذا اقتصر في تذوقه واستمتاعه على النوع الأول (الإنتاج الرفيع) فحسب.

ومن أهم ما يؤخذ على هذا التقسيم:

- إنه جعل شيئاً ذاتياً مثل التذوق معياراً لشيء موضوعي، وهو الثقافة، وهذا

تجاوز واضح الخطأ، لأنه قد تختلف الأحكام المبنية على التذوق الفني أو الأدبي، وقد تصل إلى حد التناقض رغم تقارب المستوى الثقافي لمن صدرت عنهم هذه الأحكام، والأمثلة على ذلك كثيرة في مجال النقد الأدبي والموسيقى وخاصة، إذا نظرنا إلى رأي نيتشه الفيلسوف الألماني الشهير (ت: 1900 م) في الأوبرا ووصفه لها بأنها مجرد صراخ ورأيه في موسيقى صديقه (سابقاً) ريتشارد ڤاجنر بعد القطيعة بينهما، وكل ذلك رغم أنه كان يعشق الموسيقى، ويرفعها إلى أعلى الدرجات.

أما رد فؤاد زكريا على هذه الحجة (النسبية في الأحكام على الأعمال الأدبية) الذي جاءت في صفحة 21. بإقراره بوجود معايير موضوعية للمفاضلة بين الأعمال الثقافية وأن هذا العكس يؤدي إلى وضع روايات أجاثا كريستي على نفس مستوى دراما شكسبير، وموسيقى روك أندرول على مستوى سيمفونيات بيتهوفن، هو رد مبني علب أساس خاطىء، لأن روايات أجاثا كريستي تعالج موضوعاً آخر، وبأسلوب آخر وتؤدي وظيفة أخرى تختلف عن تلك التي تؤديها دراما شكسبير، فأجاثا كريستي تعالج قضايا إجرام بأسلوب واقعي يحدث كل يوم، وتحاول تصوير الانسان المنحرف من داخله، أما دراما شكسبير فهي تعالج شخصيات أو مواقف خيالية قد تحدث وقد لا تحدث أبداً في المجتمع، فكم من مثقف يرى أن دور أجاثا كريستي يفوق دور دراما شكسبير، ولكن القضية هي، على ما يبدو، قضية أصنام في عالم الأدب والفن ينظر إليها فؤاد زكريا نظرة التقديس وبداهة العظمة. وهي ليست كذلك عند من هم أقرب إلى هذه الأصنام من فؤاد زكريا، وقس على ذلك الموسيقى التي ذكرها وأعمال فكرية أخرى مثل أعمال نيتشه الفلسفية ورفض اعتراف أساتذته بها ووصفها بأنها غير علمية، رغم ما كان لها من أثر فكري وسياسي فيما بعد.

* مشكلة الثقافة في العالم الثالث:

- (في صفحة 20) يقول فؤاد زكريا: «أما في العالم الثالث فإن المشكلة الحقيقية التي تواجهها الثقافة هي تحدي السلطة، لا تحدي العلم» ويعرف بعد ذلك السلطة بأنها سلطة العادات والتقاليد، وسلطة الدين وسلطة الحكومة، ثم يستطرد في نفس الصفحة فيقول: «أما الصراع الأكبر للثقافة في بلاد العالم الثالث وفي الأقطار العربية بصورة واضحة هو صراعها مع السلطة الدينية وسلطة الحكومة»، ثم يتحدث عن السلطة الدينية فقط ويهمل سلطة الحكومة، وهذا متفق تماماً مع خطه الأصلي المعارض للدين.

ويلاحظ على هذا القول أنه لا يسمي الأشياء بأسمائها، فهو لم يذكر الدين الإسلامي، رغم أنه هو الوحيد الذي يمكن أن يتحدث عنه فؤاد زكريا في هذا المجال، فإذا سلمنا بأن الدين الإسلامي هو المقصود فإن هناك عدم فهم للتصور الإسلامي، لأنه إذا فهمه فهماً صحيحاً عرف أن التصور الإسلامي يشمل الثقافة، وليس الاشتمال السلبي ولكنه يضع لها ضوابط وإرشادات، ويدفعها إلى الأمام ويجنبها الانحراف والانحياز إلى جانب واحد من جوانب حياة الإنسان على حساب الجانب الآخر وهذا ما يسمى بالتوازن، وإذا كان ذلك كذلك فإن ما يفهمه فؤاد زكريا تحت مصطلح الثقافة ينطبق إلى حد بعيد مع فهمنا نحن المسلمين، للتصور الإسلامي، لن نجد أي نوع من التعارض بينهما.

أما إذا كان فؤاد زكريا يقصد ثقافة أخرى غير الثقافة الإسلامية، فهذا إما أن يكون دعوة إلى التغريب الكلي التي نرفضها، أو هي دعوة إلى الاستفادة من الثقافات الغربية قدر الإمكان باختيار الصالح منها لمجتمعنا ورفض الطالح الضّاربة، فهو هنا لا يأتي بشيء جديد، فموقف الإسلام والثقافة الإسلامية في صورتها التي ينبغي أن تكون عليها لا يختلف في الهدف عن هذه الدعوة.

ولا ينبغي أن يفهم المؤلف أنني هنا أرى المجتمع الإسلامي في واقعه الآن مجتمعاً مثالياً لأن ذلك ليس صحيحاً، فإنني أتفق مع المؤلف في أن هناك كثيراً من الأخطاء في مجتمعنا الإسلامي وهذه الأخطاء ينبغي أن تصحح، ولكنني أختلف مع المؤلف في مصدر هذا التصحيح فبينما هو يراه في تبني الفكر الغريب (يساري أو يميني) أراه في استقراء القرآن والسنة وكتب التراث والاهتداء بما فيها من تصورات وتوجيهات، فقد نقل ذلك السلف الذين انفتحوا على كل الثقافات الغربية، واستفادوا منها منطلقين من تصور ديني صحيح بأن الإيمان لا يعارض العلم بل يأمر به وجعل العقل أساس التكاليف، وهذا ما يقر به المؤلف (في صفحة 31 ,32).

وفي نفس الصفحة رقم 20 يذكر فؤاد زكريا أسماء بعض الأعلام المشهورين في الفكر الإسلامي وهم جمال الدين الأفغاني، وعبد الله النديم، ومحمد عبده ثم يذكر طه حسين وعلي عبد الرازق، على أنهما دعاة التجديد في العصر الحديث الذين تصدى لهم «أنصار الاتجاهات التقليدية»، ويلاحظ أنه ذكر أسماء قد اختلفت حولها آراء المفكرين الدينيين بين منصف ومقل في الأنصاف، ولكن رأي الغالبية العظمى من مفكري رجال الدين وخاصة في الآونة الأخيرة هو أنهم يميلون إلى الاعتراف بما قدمته هذه الشخصيات الثلاثة للمجتمع الإسلامي من خدمات جليلية. أما المجموعة الأخرى

التي جاءت في الجيل الثاني وهي/طه حسين وعلي عبد الرازق فهي باتفاق جميع المفكرين الدينيين في البلاد الإسلامية شخصيات حاولت جاهدة تغريب هذا المجتمع كلية تحت ستار الدين، فموقف طه حسين من الدين الإسلامي معروف في كتاباته (في الشعر الجاهلي 1926 م) (في الأدب الجاهلي ـ 1927 م) وعن العلاقة بين العلم والدين ضمن كتاب (من بعيد ـ 1935 م) وتقديسة النموذج الفرنسي ومفكريه ـ أما الشيخ علي عبد الرازق، فمعروف موقفه من الدين خاصة في كتابه (الإسلام وأصول الحكم ـ 1925) وهو المبشر الصريح بما نسمية اليوم خطأ بالعلمانية والصحيح أن تسمى «العصرانية» لمطابقة هذا المصطلح للأصل اللاتيني لهذه الكلمة

ـ فاختيار هذه النماذج هو اختيار غير موفق لتدعيم وجهة نظر المؤلف، وكل ما يتبناه فؤاد زكريا في هذا الموضوع موجود بكامله في الكتابين سابقي الذكر (الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق ـ وبين العلم والدين لطه حسين).

ـ أما في صفحة 22 فإن فؤاد زكريا يصارع أشباحاً تخيلها امامه ، ولا وجود لها في الواقع فهو يقول: «وعلى أية حالة فإن الصراع بين الجانبين هو صراع حول نوع العقل المطلوب تكوينه، فأنصار الثقافة التقليدية يريدون عقلاً مطيعاً، خاضعاً لا يتساءل ولا ينقد، ويخلط بين المشكلات الحقيقية والمشكلات الفرعية أو الشكلية لمجتمعه، بل إنهم يعطوننا أحياناً انطباعاً مفاده أن العقل شيء غير مرغوب فيه، وليس مطلوب أصلاً، ومن هنا كان هناك أساس موضوعي للقول بأن الثقافة التي يدافعون عنها ثقافة هابطة ينبغي كشفها ووضعها في حجمها الحقيقي. وقبل أن أناقش هذا القول أود أن أوضح للقارىء أنه يقصد بالمدافعين عن الثقافة هم ما ذكرهم في صفحة 16 وهم الشيخ متولي الشعراوي والشيخ عبد الحميد كشك، والدكتور مصطفى محمود، وهؤلاء يدافعون عن ثقافة، هي من وجهة نتظر فؤاد زكريا ثقافة هابطة، لأنها تجعل العقل شيئاً غير مرغوب فيه، وليس مطلوباً أصلاً، هنا يفصح فؤاد زكريا عن حقده على التيار الإسلامي الذي يدافع عنه هؤلاء المفكرون ويدعي عليهم ما ليس فيهم كما هو معروف لكل من سمع أو قرأ لأحد هؤلاء المفكرين، ولا أجد وصفاً موفقاً لما يذكره فؤاد زكريا، في هذه الصفحة، بعد مراعاة آداب الجدال، أنه محض افتراء لا دليل عليه وهو عبث لا يقنع غير قائله.

*** الأصالة والمعاصرة**

أما في مقاله الذي يحمل عنوان «وهم الأصالة والمعاصرة» (ص 23 وما بعدها)، فإنه مليء بالتناقضات والمصادرات والحديث عن أشياء بديهية يعرضها وكأنها مشكلة

عويصة صعبة المنال اقرأ معي هذا التخبط في (صفحة 25)..

يقول المؤلف: «ومعنى الأصالة في نظر هؤلاء هو العودة إلى الأصل أي أن المطلوب من المجتمع في ظل هذا البديل هو أن يعيش في ماضيه دون حاضره وأن يستلهم التاريخ ويبني حياته على أساسه، فهل هذا بديل معقول من الناحية النظرية؟ أو ممكن من الناحية العملية؟ هل يستطيع أي مجتمع أن يجمد التاريخ ويتشبث بفترة واحدة منه؟.

العجيب هنا أن المؤلف يقصد بالفعل أن الذين ينا ون بالأصالة يريدون أن يرجعوا الزمن، بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة إلى الوراء، تعا وا نقرأ ما يذكره حول عكس الأصالة وهو المعاصرة، فهو يتساءل (في نفس الصفحة) هل من الممكن أصلاً أن يكون المجتمع في العصر ولا يكون فيه؟ أي أن ينعزل عنه طوعاً؟.

وهو يقرر هنا أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يختار الأصالة أو المعاصرة، فهو معاصر سواء قبل أو لم يقبل، هذا من الناحية الزمنية والتقويمية التي يقصد بها أن يستفيد من مخترعات العصر، والمؤلف يتصور باختصار أن هناك دعاة الأصالة الذين يريدون أن يعيشوا في الماضي ولا يعرفون شيئاً عن الحاضر وهذا من وجهة نظره مستحيل، وأن هناك دعاة المعاصرة الذين يتصورون أنهم يمكنهم الاختيار بين أن يعيشوا في الماضي أو أن يعيشوا في الحاضر، وهذا أمر مستحيل من وجهة نظره إذ لا اختيار للإنسان في ذلك، كما سبق، وأقول أين هم هؤلاء وهؤلاء؟

إنهم لا يوجدون سوى في خيال المؤلف، ولا أستطيع تفسيراً لضرورة ذكر المؤلف لهذه التقسيمات والتصورات التي لا توجد أصلاً، وإذا جاء بعد ذلك بتفسير آخر أي الأصالة بمعنى الاستفادة من التراث والمعاصرة هي الاستفادة من العصر كان هذا القول بديهي معروف للجميع، ولم يأت المؤلف هنا بأي شيء جديد والغريب أنه يعترف بأنه أتى باتهام ظالم تجاه دعاة الأصالة، فهو يقول في صفحة 26 - 27: الواقع أن هذا الاتهام هو ـ في جانب منه على الأقل ـ اتهام ظالم، ذلك أن للمشكلة وجهاً آخر هو الذي جعل مفكرينا يأخذون بدليلّ الأصالة والمعاصرة بكل هذه الجدية ويرون فيهما اختياراً حقيقياً وممكناً... فأنت حين تتحدث عن أصالة مجتمع ما لا تعني الرجوع إلى أصل هذا المجتمع فحسب بل تعني أيضاً العودة إلى ما هو أصيل في تاريخه وفي أعماق شخصيته المعنوية......

وهكذا يمكن أيضاً أن تشير (الأصالة) إلى معنى تقويمي وهو البحث عما هو أصيل...»

وتنطبق هذه الأزدواجية نفسها على معنى المعاصرة. . . لا نقصد بذلك الدعوة إلى أن نعيش في الفترة الزمنية الحاضرة فحسب، بل نعني متابعة أفضل ما في هذه الفترة الحاضرة وأكثره تقدماً .

والآن يحق لي أن أسأل المؤلف عن السبب الذي جعله يذكر هذه التصورات التي لا أساس لها من الواقع والتي وصفها هو بأنها اتهام ظالم، أقول أن ذكره لهذه التصورات دليل على بلبلة فكرية وقع فيها ثم استدركها بعد ذلك واعترف بظلمه وصححه، وهو في تصحيحه لم يأت بشيء جديد وإنما كرر ما يعرفه عامة الناس من معنى الأصالة والمعاصرة. ثم أسأله أيضاً ما هو المانع أن يكون الإنسان أصيلاً ومعاصراً في نفس الوقت حسب تصور المؤلف التقويمي الذي صحح به تلك البلبلة والتخبط؟

ولكن المؤلف يتصور أن المدلول الزمني الأصالة والمعاصرة شيء رهيب متداخل فهو يبحث عن بديل لتلك المصطلحات فيأتي بالاتباع أو الإبداع ويعتقد أن هذه الصيغة تخلصه من هذه الالتباسات كما يذكر في صفحة 27 ثم يتساءل (في صفحة 28) هل نظل إلى الأبد مقلدين محاكين، نساير الآخرين ونمسك بذيل تطور لم نصنعه، أم نصبح مبدعين نبتكر حلولنا الخاصة، فنقف ندا للآخرين بأفكارنا الخلاقة!

وأسأل المؤلف هل هذا سؤال تصعب الإجابة عليه؟ استطيع أن نطمئن المؤلف بأن ينضم كل المثقفين المسلمين إلى المجموعة الثانية المبدعة، وخاصة عندما يكون التركيز على الحلول الخاصة بنا والناتجة عن أفكارنا، ولكن من أين لنا بهذه الحلول الخاصة، والأفكار الخلاقة التي نقف بها نداً للآخرين إن لم تكن مستندة إلى فكرنا الأصيل، ونابعة من شخصيتنا المعنوية المستقلة، تستفيد في ذلك بكل فكر صالح موجود في تراثنا أو موجود عند غيرنا ويصلح لنا؟ وإذا كان الحديث هنا عن اختيار الصالح ونبذ الطالح، فما هو المقياس أو المعيار الذي نختبر به ونميز به بين الصالح والطالح حتى لا نكون مجرد مقلدين محاكين؟، ليس إلا التراث الأصيل الذي نبع من روحنا وعبر عن وجداننا، وكلمة التراث المقصود بها ، كما هو معروف، ما خلفه السلف الصالح وهم بشر اجتهدوا في ظروف معينة فجاءت اجتهاداتهم مناسبة لهذه الظروف، وقد تناسب أو لا تناسب الظروف الأخرى المتطورة وهذا أمر متفق عليه، ولكن التراث ليس فقط مجرد حلول لمشكلات طارئة محدودة بزمان ومكان مضيا، ولكنها تحتوي على منهج وإطار وتصور عام أو كلي بالمعنى الفلسفي لكلمة «كلي» وهذا الكلي يحمل صفات عامة تشترك فيها كل أفراد جماعة هذا الكل على اختلافهم في صفات أخرى تميز الواحد منهم عن الآخر هذا التصور «الكلي» الموجود في تراثنا هو

الذي نحتاج إليه وهو المعيار الذي نختار على هديه الصالح، وننبذ الطالح، هذا المقياس هو مادة الأصالة التي تصبغ كل ما نأخذه عن الغير بعد اختباره بصبغة أصيلة، ونصهره في بوتقتها ويصبح جزءاً منها، فكما تتغير أفراد الانسان فتأتي وتنتهي رغم أن الإنسان الكلي لا ينتهي على هذه الأرض فإن التراث في إطاره الكلي باقي، وتفصيلاته أي أفراده يمكن أن تظل ويمكن أن تزول، يمكن أن تصلح أو لا تصلح في وقت معين ومكان معين، اعتقد أن فؤاد زكريا لا يختلف معي في هذا التصور للتراث، والحقيقة أن المعنى الكلي للتراث قد سمح لأفراده أن تطور الى حيث شاءت وانتهت بزوال صلاحيتها، وجاءت غيرها، وهكذا ولم يمنع ثبات المعنى الكلي للتراث من حدوث التغيير في أفراده في حركة متناسبة مع التاريخ والظروف المتغيرة.

ثم أسأل المؤلف أين هو هذا الباحث الإسلامي الذي لا يجد حلاً لمشاكلنا الحاضرة إلا في كتب السلف الصالح (صفحة 28) ؟ إن كتب السلف لا تحتوي على حلول جاهزة نهائية لمشكلات هذا العصر، ولكن هناك شيئاً يسمى القياس فإن جدَّت حاجة ووجد الحل من الغير قاسه بما كان يفعله السلف مع مراعاة تغير الظروف، فإذا وجد هناك حلاً صالحاً للحاضر أخذ الحل الأصيل وفضله على المستورد، وأدخل عليه بعض التعديلات التي قد يقتضيها تغير الظروف بلا حرج، وإذا لم يجد شيئاً من التراث من هذا القبيل اعتمد على عقله وعرض ذلك على القرآن الكريم، والسنة فإن لم يجد تحريماً واضحاً أخذ بما عند الغير من خير «فإن الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أحق الناس بها» فهذا حديث نبوي مأخوذ به في كتب السلف التي طالما افتُري عليها واتهمت بالجمود. وإذا كان المؤلف يفهم معنى «المصالح المرسلة» لكان هذا الفهم يساعده على تصحيح تصوره الخاطىء للتراث ولكتب السلف، فإن كان ما كتبه بشر فيه صواب وفيه خطأ وليس لكتاب صفة الكمال سوى القرآن والسنة، وهذه المصادر تأمرنا بالسير في الأرض والنظر وتحصيل العلم والتمتع بما خلق الله وسخره لنا والرسول الكريم يقول: «أنتم أعرف بأمور دنياكم» ويقول: «استفت قلبك وإنْ افتوك وأفتوك وأفتوك» فهل هذا جمود؟

*** التعريب قديماً وحديثا:**

- في الصفحة 31 يقارن المؤلف بين التعريب قديماً وحديثاً، ويفرق بين هاتين الحركتين من حيث الظروف وطبيعة الثقافات التي أخذت عنها المسلمون، وهو محق في عرضه وتنبيهاته في هذا المجال ويقرر أن النجاح الذي حالف حركة الترجمة الأولى لا يعني أنه إذا قامت الآن حركة ترجمة مشابهة فإنها سوف تنال النجاح مثل سالفتها.

وذلك لاختلاف طبيعة العلوم والمعارف التي تدخل الآن والتي تتسم بالقوة والتطور المستمر السريع على عكس تلك العلوم اليونانية التي كانت قد توقفت عند مستوى حد معين وسكنت عند ذلك.

أما بالنسبة للثقافة المتأثرة وهي الثقافة الإسلامية فكانت ثقافة فتية متوثبة توسعت كما وكيفاً توسعاً خاطفاً بكل المقاييس، فإنها كانت هي الأقوى آنذاك ولذلك نجحت في اختيار ما يصلح وترك ما يضر، أما الآن فإن ثقافتنا هي الضعيفة ولا تملك القوة التي تمكنها من الاختيار والاختبار.

ـ ويكرر المؤلف نفس الموقف في صفحة 88 عند حديثه عن حركة الترجمة الأولى في إطار حديثه عن الأفكار المستوردة، ويقول: «ولم يشعر العرب الأوائل بأية رهبة إزاء الأفكار المستوردة بل ركزوا جهودهم على اختبارها واستخلاص ما يصلح منها للادماج في تراثهم».

وهنا أسأل المؤلف بماذا تسمي هذا الموقف العربي القديم من الفكر المستورد هل هو أصالة أم معاصرة؟!

ولكن فؤاد زكريا يذكر هذا القول ليدعو به إلى عدم الوقوف أمام الأفكار المستوردة، ويرى أن من يشيد بدور العربي في تنوير أوروبا لا يمكنه أن يقف أمام استيراد الافكار ويعتبره شيئاً ضاراً وإلا لأصاب أوروبا الضرر بسبب استيرادها للفكر العربي. ولكن يغيب عن فؤاد زكريا أن الاستيراد بمعنى التبني الكامل والتمثل أو التبني للأفكار المستوردة لم ولن يساعد المجتمع المتبني لأفكار غيره، فلا المسلمون تمثلوا وتبنوا كل ما استوردوه من اليونان وغيرهم ولا الأوروبيون تبنوا كل ما استوردوه من المسلمين وإلا لوجدت أوروبا الآن كلها، أو معظمها على الأقل، مسلمة.

ـ جاء في صفحة 67: «آثار العلم الغربي الحديث بوضوح كامل مشكلة سيطرة الإنسان على العالم من خلال التقنية، وهي مشكلة لم يكن يعرفها العلم اليوناني القديم الذي كان وفي أساسه استنباطاً عقلياً، ولقد كان من الطبيعي أن يقف العقل الإسلامي حائراً أمام تلك القوة الجديدة التي اكتسبها العلم (؟!!) والتي هي خليقة بأن تجعل من البشر (على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» «سادة الطبيعة وملاكها» وكان لا بد أن تثير التقنية المتمركزة حول الإنسان أمام الفكر الديني الإسلامي مشكلات أساسية تتعلق بمركز الإنسان في الكون والعلاقة بين الله والإنسان والعالم. وأن تؤدي هذه الاشكالات إلى مواقف قلقة متعارضة بالنسبة إلى هذه المشكلة»

ولي على هذا القول ملحوظتان مترابطتان.

الأولى: هي أن المؤلف يتحدث عن العقلية الإسلامية، ويستشهد في أثناء ذلك بالفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي تتلمذ على كتب الفيلسوف المسلم الإمام أبي حامد الغزالي يستشهد به في شيء، وكان الأولى أن يبحث عنه في كتب المسلمين وأولها كتاب الله «القرآن الكريم»، فليس «ديكارت» هو أول من قال عن البشر أنهم خليقون بأن يكونوا «سادة الطبيعة وملاكها» ولكنه القرآن الكريم، فلو قرأ فيلسوفنا الآيات الكريمة التي نزلت تؤكد تسخير الكون للإنسان مثل قوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض﴾ (الحج/65). وقوله تعالى: ﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات والأرض﴾ (لقمان/ 20/31) وقوله تعالى: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾ (الجاثية 13/45)، وقوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (البقرة 30/2) ألا تكفي كل هذه الآيات الريمة، وأمثالها كثيرة في القرآن الكريم، لكي يقتنع المؤلف بأسبقية قول الله تعالى على قول «ديكارت» . . . ؟!».

الثانية: وهي مترتبة على الأولى، كيف يصح أن يقف العقل المسلم حائراً أمام اكتشاف أن الإنسان مسيطر على الكون إذا كان هذا الوضع هو الوضع الطبيعي بالنسبة للمسلم الذي يؤمن بأن الله سخر له هذا الكون بما فيه مما عرفه واكتشفه، وما لم يكتشفه بعد، وجعله خليفته أي المسيطر عليه؟!

لعل السبب في سوء فهم مؤلفنا لهذا الموقف وادعائه هذه الحيرة للعقل المسلم هو اعتقاد خفي بأن كل معارف المسلمين أتت عن مصدر يوناني قديم وما يؤكد هذا الظن هو قوله بأن العلم اليوناني لم يكن يعرف هذه المشكلة .

وأنتقل إلى الفقرة الثانية في نفس الصفحة (67) حيث يقول المؤلف:

«كان العلم اليوناني نابعاً من بيئة وثنية ومن ثم لم يكن يشكل تهديداً مباشراً للعقيدة الإسلامية (؟!) التي لم تجد في وقت من الأوقات صعوبة في محاربة الوثنية (؟!!) أما العلم الغربي الحديث فقد ظهر في قلب الحضارة المسيحية، واصطبغ إيجاباً أو سلباً بقيم هذه الحضارة، فلم يكن من المستغرب أن يثير قدراً من الشك في نفوس فئات معينة من المسلمين، وأسأل المؤلف:

1 ـ هل صحيح أن الإسلام لم يجد أي صعوبة في محاربة الوثنية؟

2 ـ هل صحيح أن العلم الغربي الحديث قد ظهر في قلب الحضارة المسيحية

وتأثر بها؟ أم أنه لم ينطلق ويتقدم إلا بعد أن نفض عنه كل سلطان وقيم للدين المسيحي الذي لم يكن يعرفه سوى عن طريق الكنيسة؟

3 ـ هل صحيح أن سبب تشكك المسلمين في العلوم الغربية الحديثة هو أنها ظهرت في حضارة مسيحية؟ أم أن سبب هذا التشكك الذي يصل إلى الرفض أحياناً هو أن بعض هذا العلم أدى إلى فساد، وانحلال، وقلب للوضع الطبيعي، ومن أنه جعل من الإنسان عبداً للطبيعة التي يمثلها العلم الغربي الحديث بعد أن كان الإنسان سيد الطبيعة والعلم معاً.

4 ـ ألا يجد المؤلف بما ذكره في نفس الصفحة من أضرار ومفاسد سببتها بعض فروع العلم سبباً كافياً، لوقوف المسلمين ضد تبني هذا العلم دون نقد واختبار؟

واليوم قرأت في جريدة الشرق الأوسط نداءً من الشيخ صالح بن سعد اللحيدان ـ الأمين العام للبحث العلمي بوزارة العدل السعودية ـ يطالب فيه العلماء المسلمين بالتمكن من علوم العصر فيقول الشيخ اللحيدان: «لكي يتمكن العالم المسلم من إثبات دوره في الحياة فإنه لا بد له من تكوين شخصية صادقة واعية ذات خلفية عالية متمكنة من العلوم المعاصرة... خاصة لعلوم هذا العصر النفسية والطبية والاختراعية والأدبية حتى يمكنه أن يمثل دور العالم المسلم.....» (الجمعة 19 جمادي الأولى 1408 هـ الموافق 1988/1/8 م ـ العدد رقم 3328 صفحة 8).

فما رأي مؤلفنا في هذا النداء الذي أطلقه أحد المسؤولين الكبار على المستوى العلمي والسياسي في بلد يتهم دائماً بأقصى درجات التقليد؟!

*** الغزو الفكري**

ويتحدث المؤلف تحت عنوان «محاذير ومخاطر» (89 - 91) عما نسميه بالغزو الفكري وأسميه «بالتغريب الثقافي» الموجه ضد مجتمعاتنا عن طرق عديدة أهمها الإعلام. وجاء حديثه موفقاً تماماً معبراً عن وجهة نظر صحيحة يشاركه فيها كل مهتم في هذا المجال.

فهو يقول: «ويتمثل هذا الخطر بوجه خاص فيما تنقله الوسائط الإعلامية الشعبية من أعمال يفترض أنها فنية ولكنها مليئة بالأفكار والاتجاهات الضارة التي يراد منها تحقيق أغراض مرسومة مقدماً... هذه الأعمال الإعلامية ذات القشرة الفنية الهشة التي تتغلغل في كل بيت وتثبت قيماً غريبة غير مقبولة حتى بالنسبة إلى كثير من

المجتمعات الصناعية المتقدمة والتي يحذر من أخطارها المفكرون حتى في بلادها المنتجة نفسها هي التي تشكل بالفعل فكراً مستورداً ينبغي أن نقف منه موقف الحذر الشديد» (صفحة 90).

ولكن بعد أن يذكر وجهة نظره هذه التي يتفق فيها مع مفكري المسلمين يعود مرة أخرى إلى موقفه الأول ويحط من قدر الجهود التي يبذلها علماء المسلمين في انتقاء ما يصلح ونبذ ما يضر، ويعتبر كل ذلك مضيعة للوقت وهبوطاً بمستوى الجدال العلمي الناتج عن الاحتكاك الثقافي، ويقول: «إن المحافظين من المسلمين هم الذين انتصروا على العقلانيين، «لأنهم أفلحوا في الانحدار بالجدل الثقافي إلى مستوى مناقشة أسئلة أولية مثل: هل نستخدم العقل أو لا نستخدمه؟ (صفحة 92). والحقيقة هي أن المؤلف هو الذي ينحدر بمستوى الجدل الثقافي بادعائه تناقضاً بين الإسلام والعقل.

ولا أملك في هذا الموضع إلا أن أكرر سؤالاً طرحته على المؤلف مرات وهو: من هؤلاء المسلمون الذين يجادلون حول جدوى استخدام العقل؟ وأحب أن أطمئن المؤلف إلى فشله في الرد على سؤالي هذا، لأن من يعطل العقل يعطل أهم أركان التشريع وهو التكليف، لأن العقل مناط التكليف وهذا ما لا يختلف عليه مسلمان على وجه الأرض، فمن أين لمؤلفنا بهذا الادعاء؟. وتفسيري لهذا الموقف سبق ذكره أيضاً، فإن المؤلف يخترع ميداناً للصراع ويتخيل فرساناً مدججين بالسلاح وهو الذي يحاربهم ويهزمهم تارة وينهزم كثيراً مفسراً هزيمته بأن أعداءه نجحوا في اكتساب رضا جماهير الناس التي لا تعي ما تسمع وتصدق دون فهم!.

وهنا ينتهي الجزء الذي اختلف فيه مع المؤلف في كل نقاطه تقريباً، وأما الجزء اللاحق على هذا والذي حلل فيه المؤلف بعض التصورات السياسية والأخلاقية وأهم عناوين مباحث هذا الجزء هي «أسطورتان عن الحاكم والأعوان». (صفحة 94 وما بعدها)، والارهاب من زاوية عربية (103 وما بعدها) فالحقيقة أنه تحليل دقيق ويتسم بالعمق وقد اتفق أو اختلف معه في بعض التفصيلات، ولكنه على وجه العموم أقرب إلى القبول منه إلى الرفض.

* مسك الختام

أما أهم ما استفدته من هذا الكاتب الذي أناقشه هنا هو ما جاء تحت عنوان «محاولة لفهم العقل العربي» والمؤلف يتعرض في هذا المبحث لكتاب نشر في نيويورك عام 1975م بعنوان «العقل العربي تحت الفحص والعنوان الفرعي الحاجة إلى

الفهم ـ المؤلف جون لافين.

ويقول فؤاد زكريا في تقويمه لهذا الكتاب (صفحة 112):

«هذا العنوان الفرعي يعني أن الكتاب موجه أساساً لقراء من غير العرب، ويهدف إلى مساعدة هؤلاء القراء على فهم العل العربي على نحو أفضل، وسوف يتبين لنا أن المؤلف كان يرسم خطة متعمدة لها هدف عكسي تماماً، وأنه لم يترك فرصة للتشويه والتضليل إلا واستغلها إلى أقصى حد».

والحقيقة أن رأي المؤلف في هذا الكتاب وفي مؤلفه جون لافين ينطبق على معظم ما يكتب عن العرب والمسلمين في الغرب، فهم يبدأون بمدح للحضارة العربية والإسلامية وبيان فضلها على الغرب فيما مضى فيعطي القارىء انطباعاً أنه موضوعي ومنصف، وبعد أن يطمئن المؤلف إلى أن ما قدمه للقارىء كافي لنيل ثقته يبث السموم والافتراءات التي تهدم ما قبلها وتمكن لما بعدها من أحكام ظالمة.

وجون لافين يعرض، بعد بيان فضل الحضارة العربية والإسلامية على الغرب صفات العرب، فأول صفة يتحدث عنها هي صفة العنف عند العرب، ويمثل لذلك بفرقة الحشاشين وبالفظائع التي ارتكبها العرب مع الجنود الفرنسيين الذين وقعوا أسرى في أيديهم في شمال أفريقيا وكذلك ما يدعيه من التعذيب الذي تعرض له الأسرى الاسرائيليين على أيدي المصريين في حرب اكتوبر 1973 م، وهو يستند في ذلك كله إلى رواية طبيب كندي يعمل في مستشفى تل أبيب، ويرد فؤاد زكريا على هذه الادعاءات التي جاءت في كتاب جون لافين، بأن الهدف من ذلك الاهتمام بطائفة هامشية مثل الحشاشين هو إيجاد رابطة بينهم وبين الفلسطينيين المعاصرين الذي لا يكف طوال كتابه عن تسميتهم بالإرهابيين (صفحة 115).

وفي نفس الصفحة يواصل فؤاد زكريا رده على ما ورد في كتاب جون لافين بخصوص تعذيب الفرنسيين على يد العرب بقوله، «فالعالم كله يعرف أن الاستعمار الفرنسي في شمال أفريقيا قد ارتكب طوال أكثر من قرن وربع قرن من الفظائع ما لا تقاس إلى جانبه أي أعمال عنف يقوم بها المحاربون» وعن تعذيب الاسرائيليين على يد المصريين يرد فؤاد زكريا بقوله: «ويعرف العالم أن رجال الكومندوز الاسرائيليين في غاراتهم على مواقع مصرية مختارة قبل عام 1973 م كان من نوع نادر المثال وأن التعذيب الاسرائيلي للمسجونين السياسيين (ولا أقول لأسرى الحرب) حقيقية واقعة شهدت بها أكثر من هيئة دولية» (صفحة 116).

ثم يعرج فؤاد زكريا إلى ذكر نماذج من العنف الذي مارسه الإنسان الأبيض ضد الزنوج في أمريكا وأفريقيا، أو مع الجنس الأصفر في فيتنام أو حتى مع نظيره الأبيض في ألمانيا النازية (نفس الصفحة).

ويصل فؤاد زكريا إلى نتائج أو نصائح يوجهها إلى كل عربي يحتك بالغرب والثقافة الغربية، فهو يحذر من الإفراط في الثقة التي يوليها العرب إلى الباحث الغربي انطلاقاً من أن الباحث الغربي يلتزم بالموضوعية في كل بحثه وهذا من وجهة نظر المؤلف، ومن وجهة نظري أيضاً، قضية هامة جداً ينبغي التركيز عليها، ويذكر المؤلف (فؤاد زكريا) بعض الادعاءات الغربية ويرد عليها باختصار فيقول (صفحة 119) : «فهو (الباحث الغربي) مثلاً عندما يصف العرب بالكذب ينسى أن مجموعة أحاديث السياسيين في بلاده ووعود المرشحين في انتخابات أعرق البلاد «الديمقراطية» تشكل نموذجاً للكذب يندر أن يجد له نظير. وحين يتحدث عن خطورة العربي على النساء الأجنبيات ، يغفل الحقائق التي يعرفها الجميع عن المجتمعات الغربية والأمريكية بوجه خاص. . وينسى أن الأجنبيات هن أول من يعترفن بأن الإحساس بالأمان يزيد في المجتمعات العربية عنه في المجتمعات الأجنبية بكثير. . . وحين يعلل ذلك بأن اندماجه (العربي) في الأسرة يقضي على استقلاله الشخصي، ينسى أن الاستقلال المفرط والمبكر عن الأسرة قد خلق للإنسان الغربي مشكلات اجتماعية ونفسية هائلة يشكو منها كل باحث منصف في نفس هذه البلاد، وأن التماسك والتفاعل العائلي في المجتمعات الغربية من أبرز السمات التي ينحسر عليها زوار هذه المجتمعات من الأجانب».

(ص 119 - 120).

ولعل (فؤاد زكريا) قد نسي ما قاله في هذا الصدد تحت عنوان «مرض عربي اسمه الطاعة» (صفحة 77-83) . حيث هاجم الطاعة بين بعض أفراد الأسرة ـ ومهما كان رد المؤلف على هذا التناقض الذي تكرر أكثر من مرة ، وسبقت الإشارة إليه بأنه يقصد رفض الطاعة العمياء ولا يرفض الاعتدال في الطاعة، فإن هذا التناقض واضح في حديثه المسهب عن أضرار الطاعة التي يطلبها المجتمع الإسلامي من الابن تجاه والده ومن الزوجة تجاه زوجها ومن الفرد تجاه ولي الأمر (بين المحكوم والحاكم) فإنه لم يوضح لنا نوعية ولا درجة الطاعة التي يجب أن نطلبها من أفراد المجتمع حتى لا يتفكك وتتناثر حياته، ولكن حديثه في ذلك المبحث جاء ضد الطاعة على وجه العموم ودعوة غير مباشرة إلى التمرد على هذا المبدأ لأنه من وجهة نظره هو السبب في التخلف وعدم اللحاق بركب التقدم، ثم يفاجئنا في صفحة 120 بالثناء على

التماسك العائلي والتكامل الاجتماعي الذي لا يمكن تصوره دون علاقة طاعة بعض أفراد المجتمع للبعض الآخر، هذه الطاعة التي لا تلغي المسؤولية واستقلال الشخصية التي عبر عنها رسولنا الكريم ﷺ بقوله «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» (الحديث).

ويخلص فؤاد زكريا إلى أن قطع الجسور مع الغرب تماماً هو خطأ يوازي خطأ الثقة العمياء في كل ما يكتبون أو يقولون (ص 122)، وهذا رأي صائب أشاركه فيه ولا أظن أن واحداً من المفكرين المسلمين يختلف معنا في ذلك. ولقد نبه المؤلف في نهاية هذا الفصل (صفحة 123) إلى شيء هام أرى من الفائدة ذكره هنا لمن لم يقرأ كتابه، وقد ذكر هذا في معرض حديثه عن المغتربين وتقسيمهم إلى فئات مختلفة الموقف من موطنهم الأصلي وموطنهم الجديد، وهم بين جاحد للأول، ذائب في الثاني، وبين متمسك بالأول رافض للثاني ونبه بعد ذلك إلى أن هناك نوعاً من المغتربين هو أشد خطورة على مجتمعه الأصلي، فيقول:

«ولكن الأخطر من هذا هي تلك الحالات التي يقوم فيها المغترب بتمثيل دور الولاء لوطنه الأصلي بعد أن يكون البلد الجديد قد طلب منه تمثيل هذا الدور من أجل مصالحه الخاصة، وربما رسم البلد الجديد خطة متعمدة تعمل فيها أجهزة الإعلام على تضخيم دور هذا المغترب وتصديره بأنه عالم فذ من نوع نادر، ثم تعيد تصديره إلى البلد الأصلي، أو توثق روابطه بها، حتى يكتسب ثقة مواطنيه المطلقة على حين يكون هدفه الحقيقي هو خدمة مصالح مجتمعه الجديد».

ويحذرنا المؤلف أيضاً من المبالغة في التشاؤم وسوء الظن بكل مغترب كما يحذر من الافراط في الثقة في كل مغترب واعتباره رصيداً لوطنه الأصلي، وهو محق في هذا التنبيه والتحذير فالأمثلة على هذا النوع كثيرة للأسف الشديد ولا تزال تلقى من الجهات الرسمية أكثر مما تستحق من التقدير، وتجتهد بعض الجهات الرسمية وغير الرسمية التي تدعو بعض هؤلاء العلماء العرب المغتربين، وكذلك بعض المستشرقين في أن تحجب عنهم من يمكنه مناقشتهم والرد عليهم ووضع قوله في مكانه الصحيح ممن يعرفون لغتهم وأساليبهم من مغتربين عادوا إلى أوطانهم ويودوا لو أعطوا أكثر مما يطلب منهم وخاصة في مجال الرد على مثل هذه الفئة المحسوبة على الإسلام من بنيه أو ممن يهتمون بأموره من غير المسلمين وهذا الموقف لتلك المؤسسات يثير العجب ويستحق التدبر من القائمين عليها أو المهتمين بنشاطها.

أما الفصل الثالث من هذا الكتاب فهو عرض لتاريخ وحياة حقل من حقول

تجارب العالم كما يقول المؤلف وهو أمريكا، فهو حديث مبني على معرفة تاريخية أكاديمية إلى جانب تجارب شخصية للمؤلف كما ذكر في مقدمة هذا الفصل (ص 126)، وقد جاء حديثه في هذا الفصل أيضاً موفقاً في تصوير الواقع المعاش وتوضيح شخصية الإنسان الأمريكي والعوامل التي أدت إلى اكتسابه لهذه الصفات والجهات التي توجهه هذه الوجهة ومدى صحة وخطأ فلسفة الحياة الأمريكية التي وصفها بأنها تقوم على الاستهلاك المفرط، وأوضح المؤلف أن السياسة الاعلامية في هذا البلد هي التي جعلت من الإنسان الأمريكي مجرد إنسان مستهلك يجري وراء كل جديد (تغير الموديلات) وما تؤدي إليه هذه الصفة من حب التغيير السريع من إحساس مفرط بالزمن، فانحسرت القيم المعنوية لحساب القيم الاستهلاكية (المادية) وتحولت الناس والأشياء إلى أرقام وإحصاءات ويصل المؤلف إلى القول بأن أمريكا تعيش المتناقضات كلها ولا ينزعج الفرد الأمريكي من هذه المتناقضات بل يعدها دليلاً على خصب حياته وتنوعها (132).

ويصل فؤاد زكريا بعد ذلك إلى الحديث عن صراع الأيديولوجيات (ص 158) ويخلص فيه إلى أن المعسكر الرأسمالي الذي استطاع أن ينتصر في مجال التقنية لا يكتفي بهذا الانتصار التقني ولكن يتجاوز ذلك إلى محاولة استئصال الأفكار المضادة (ص 160) فيقول: «وعلى هذا النحو تكون حرب الكواكب في نظر أنصارها هي الحل الجذري للصراع الأيديولوجي بين معسكر رأسمالي ومعسكر اشتراكي مثير للمتاعب. فبدلاً من استمرار هذا الصراع بما فيه من مد وجزر وانتصارات، وهزائم يأتي هذا الحل المثالي لكي يمحو العدو من الوجود ومعه أيديولوجيته المشاغبة لكي يستقر الأمر في نهاية المطاف للمعسكر الذي تحقق له أيديولوجيته الرأسمالية تفوقاً تقنياً كاسحاً.

ومن يتأمل هذا القول يرى فيه ما قدمناه عن اتجاه فؤاد زكريا اليساري فهو هنا يتحدث في هذا المجتمع الامريكي عن مساوىء فقط، ويتهمه بالمادية وبالقضاء على كل فكر مضاد، بالإضافة إلى الفردية والاستهلاكية وكل ما يجده القارىء تفصيلاً في هذا الفصل الأخير من الكتاب.

ولنا وقفة هنا مع المؤلف لنسأله عن المجتمع الاشتراكي، لماذا لم يعرض لنا نموذجاً من هذه المجتمعات الاشتراكية ويصف لنا الحياة الاجتماعية فيها وموقف الحكام من الفكر المضاد على المستوى السياسي والمستوى الشخصي فعلى المستوى السياسي كنت أنتظر منه أن يفسر لنا ما يفعله الاتحاد السوفياتي، قبلة اليساريين، في أفغانستان على سبيل المثال والأمثلة الأخرى كثيرة؟ وعلى المستوى الفردي ماذا فعلت الحكومة السوفيتية مع مفكر مثل زخاروف؟ للمؤلف طبعاً أن يأتي بتفسيراته وتبريراته

بأن زخاروف خائن وله علاقات بالمخابرات الأمريكية والغرب بشكل عام فهذه هي الحجج الواهية التي يأتي بها كل من لا يجد مبرراً لتصرفات ظالمة، فكم ظلمت الثورات والانتفاضات والأفكار المضادة لمظاهر الظلم الاجتماعي والسياسي واتهمت كلها بأنها لها علاقة بهذه الدولة الأجنبية أو تلك.

فالاتحاد السوفيتي يتهم المجاهدين الأفغان بأنهم يحصلون على مساعدات من أمريكا وليس هذا بجديد ولا مفيد.

والسؤال الأخر، أليست الحياة في المجتمع الاشتراكي مبنية أصلاً على فكر مادي بحت (الماركسية) ولا تعترف بغير المادة أصلاً، وهدفاً وتبريراً لكل التغيرات الاجتماعية والفردية؟.

أذكر المؤلف هنا بمثال مصري معروف وهو «من كان بيته من الزجاج ينبغي عليه ألا يقذف الآخرين بالحجارة».

فالغريب أن ما يتهم به المؤلف في المجتمع الرأسمالي متوفر وبدرجة لعلها أقصى في المجتمع الاشتراكي، وما يأخذه المؤلف على مؤلف كتاب «العقل العربي» تحت الفحص ـ جون لافين ـ من عدم الموضوعية يقع فيه هو أيضاً، وإن كان خطأ جون لافين له ما يبرره لأنه يتحدث عن مجتمع غير مجتمعه، لا يعرفه جيداً، رغم ادعائه بأنه خبير في شؤون الشرق الأوسط، كما ذكر فؤاد زكريا في هذا الموضع، فإن خطأ فؤاد زكريا لا مبرر له لأنه مفكر عربي، اللهم إلا إذا كان ما يفعل، كما يبدو من موقفه تجاه الإسلام، والتراث ولا علم له بهذا المجال، هو إجحاف لنفسه في مجال غريب عنه بترديد ما قاله سالفيه مثل علي عبد الرازق، وطه حسين.

وقبل أن أختتم ردي على خطاب فؤاد زكريا أود أن أنبه إلى شيء هام وهو أن من يدافع عن الإسلام وخاصة في موقفه من العلم لا يقصد بذلك أن المجتمع الإسلامي في وضعه اليوم هو مجتمع مثالي، وينبغي الحفاظ على واقعه المعاصر، وهو كذلك لا ينفي عن المجتمع الإسلامي وجود طوائف أو أفراد متطرفة يمكن أن ينطبق عليها قول المؤلف، ولكنها لا يمكن ن تعتبر السمة الرئيسية للمجتمع، ولا تعبر عن موقف الإسلام الأصيل.

وبعد، فهذه دراسة موجزة حول فكر مفكر يمثل جيلاً من مفكرينا المتغربين فلم تكن هذه الدراسة مجرد رد على ما جاء في كتاب صغير الحجم عظيم الخطر، ولكنها كانت محاولة لإيضاح ما تضمنه فكر هذا المفكر الذي أعرفه شخصياً من الستينات،

وأتابع تطوره الفكري عن طريق كتاباته، وأحاديثه، وقد اجتهدت في الرد على أهم ما جاء في هذا الكتاب مع الإشارة إلى أصول بعض هذه الأفكار في مؤلفاته الأخرى أو مؤلفات سلفه في هذا الاتجاه.

خلاصة وتصور

لقد كان لانتشار الإسلام في بقاع العالم، وبنائه حضارة قوية تأسست على عقيدة التوحيد، وصموده ضد كل محاولات الإفناء عسكرياً، ردود فعل عند الغرب النصراني اختلفت مراحله ونتائجه على النحو التالي:

أولاً: مرحلة كانت فيها وسيلة المواجهة هي الافتراءات والسب والتحريف.

ثانياً: بعد فشلهم في المرحلة الأولى من المواجهة الدينية بدأ النصارى في تعلم اللغة العربية بجهد أكبر وانكبوا على دراسة العلوم الإسلامية بكل فروعها وخاصة العلم الشرعية (القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة) فاستفادوا من ذلك في تأسيس علومهم وكذلك في اكتشاف نقاط الضعف عند المسلمين.

ثالثاً: نتيجة لدراستهم العلوم الاسلامية بجميع فروعها بعد ترجمتها إلى لغاتهم اكتشفوا أسلوباً جديداً لمواجهة الإسلام والمسلمين، وكان ذلك الأسلوب المبني على دراسة علمية جادة أكثر فعالية وأبعد أثراً من سابقيه، وقد كان لهم للأسف الشديد كثير مما أرادوا وكان فيهم من يحفظ القرآن وبعض الصحاح وأشهرهم «رايموند مارتيني» الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي، ويقال أنّه كان يعرف القرآن معرفة جيدة ويحفظ الصحيحين بكاملهما، وقد حاول هذا المنصر العنيد أن يعارض القرآن بسورة غاية في الركاكة وأحيا بذلك سنة مسيلمة الكذاب وكانت نتيجة دراستهم للعلوم الشرقية وخاصة الإسلامية أن استطاعوا إلى حد بعيد أن يحدوا ويعرقلوا سير الدعوة إلى

الله في أفريقيا وآسيا وجندوا لذلك كل إمكاناتهم المادية والروحية ولم يتوانوا مع ذلك عن التحريف والافتراء على الإسلام ونبينا الكريم.

رابعاً: كانت نتيجة اشتغال رجال الكنيسة بالعلوم الإسلامية (الشرقية) نشأة الاستشراق الذي ارتبط في نشأته بالكنيسة والتنصير، وبعد ذلك لم يبخل بخدماته في مساعدة الاستعمار العسكري والسياسي والاقتصادي لبلاد المسلمين رغم استقلاله الظاهر وانتمائه إلى الدراسات الجامعية العلمية.

ولنا أن نعترف أن الغرب النصراني ما كان له أن يصل إلى ما وصل إليه بدون العمل الدؤوب الموجه الذي أخذ الحكمة أنى وجدها ولم يحرم دراسة علوم أعدائه المسلمين، بل انكب على دراستها وشجع على تحصيلها حتى صاروا في بعض جوانبها أوائل.

لقد بحثوا العالم الإسلامي والإسلام من ناحية العقيدة والتاريخ والثقافة والجغرافية والاقتصاد والعلوم الطبيعية والفلسفة.. وسخروا ذلك كله لخدمة أهدافهم حتى وصلوا إلى ما هم عليه ووصلنا إلى ما نحن عليه، ولا أريد أن أقلل من قدر جهود علمائنا وسلفنا الصالح في كل العصور، جزاهم الله عنا خير الجزاء، ولكن تلك الجهود وخاصة في العصر الحاضر ظلت جهوداً فردية أو محدودة فظل أثرها كذلك محدوداً.

معرفة الواقع

إن الحضارات، كما هو معروف للجميع لا تبني فجأة بفعل سبب أو ظروف عارضة كما أنها لا تبني على اتهامات الأعداء ولا على التنبيه إلى خطورة هذا الاتجاه أو ذاك وكما لا يكفينا أن نندب حظنا في تلك الآونة، ولا يكفينا أن نعيش على ذكرى ماضينا العريق، وكما لا يكفي التنبيه إلى خطورة الاستشراق والمستشرقين والنصارى والمنصرين لا يكفي لعنهم وسبهم على كل منبر.

علينا أن نبدأ بمعرفة واقعنا والاعتراف به وتحديد إمكاناتنا بهدوء وتواضع.

علينا أن نبحث عن مخرج من موقفنا الضعيف إلى موقع قوي مؤثر ولا يمكن ذلك إلا بدراسة علمية هادئة لما عليه أعداؤنا ولا حرج أن نتعلم من تجاربهم ومناهجهم ونأخذ منها ما ينقصنا ونترك ما عدا ذلك فالحكمة ضالة المؤمن أني وجدها فهو أحق بها.

فهم الغرب:

إن أفضل وسيلة لتحقيق ذلك في رأيي هي إنشاء قسم علمي بجامعاتنا يعني بالعلوم الغربية في شتى المجالات وخاصة الاجتماعية والعصرية، واقترح تسميته «الاستغراب» في مقابل «الاستشراق» الذي يعني بطلب العلوم الشرقية. ولا يعني طلب علوم الغرب تبنيها ولكن الافادة من صالحها، وبيان فساد طالحها، وفهم العقلية والخلفية الفكرية للفكر الغربي، وينبغي أن يعمل في هذا القسم العلمي من يجيدون لغة غربية، وتتلخص أهم نقاط البحث فيما يلي:

* دراسة عقيدتهم دراسة علمية موضوعية بعيدة عن الحماسة والعاطفة.

* دراسة علوم الغرب بكل فروعها الدينية، والاجتماعية، والعلمية البحتة.

* دراسة الشخصية الغربية من حيث مكوناتها وبنائها النفسي والاجتماعي.

واقترح تقسيم هذا المشروع إلى ثلاث مراحل:

أولاً: مرحلة الجمع والترجمة.. وتكون فيها الخطوات التالية:

- جمع نماذج من المؤلفات القديمة والحديثة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة.
- ترجمة هذه الكتب إلى اللغة العربية.
- توزيع هذه المؤلفات المترجمة على أساتذة متخصصين في كل مجال على حدة لدراستها والتعليق والرد عليها.
- ترجمة هذه الدراسات التي قام بها العلماء المسلمون إلى اللغات الحية الأجنبية الأكثر انتشاراً في مرحلة لاحقة.

ثانياً: مرحلة الدراسة والبحث العلمي.. وتناول ما يلي بالدراسة:

- ما يكتبه علماء النفس والاجتماع والدين حول علاقة الدين بالدولة وآثار ذلك على الشباب وعلاقته بمجتمعه وآثاره على النظام الاجتماعي في الغرب بصفة عامة.

- دراسة الأناجيل وتاريخ نشأتها وتطورها لمعرفة مصادر التأثير الغربية عنها (تحريفها) واكتشاف مواقع تناقضها وقصورها أو اتفاقها مع التصور الإسلامي.

- دراسة الديانات الجديدة التي ظهرت مؤخراً ولاقت رواجاً بين شباب الغرب مثل باجوان، كريشنا، المرمون، شهوديهوْ إلى آخر ذلك من تيارات فكرية جديدة.

- دراسة التاريخ الفكري والاجتماعي، والسياسي والاقتصادي، ومحاولة اكتشاف أثر

ذلك في نشأة التيارات الفكرية الحديثة.

- دراسة الاستشراق وصورة الإسلام في الإعلام الغربي.

- دراسة وضع الأقليات خاصة الإسلامية في المجتمع الغربي.

ثالثا: القسم الدراسي (دراسات عليا):

وهذه المرحلة تلحق مرحلة البحث والدراسة وتؤسس على نتائجها: ويمكن أن تتضمن الفروع التالية:

1 - قسماً لتدريس الديانتين: اليهودية، والمسيحية، ويقوم هذا القسم بدراسة: -

- شخصية موسى وعيسى - عليهما السلام - .
- العهد القديم والجديد نشأتها وتطورهما.
- الكنيسة نشأتها وأنظمتها وتطورها (تاريخ الكنائس).
- دراسة مقارنة في ضوء التصور الاسلامي.
- الاستشارق: نشأته، أهدافه، تقويمه من منظور إسلامي معتدل.

2 - قسماً لتدريس المذاهب الدينية والفكرية في الغرب.

- العقلانية، المثالية، الوضعية، الوجودية، المادية، الديانات غير السماوية في أوروبا وأمريكا (وآسيا، وأفريقيا).

3 - - قسماً لتدريس التاريخ والنظم السياسية والاجتماعية.. ويدرس:

- أوروبا الشرقية (الاشتراكية)، أوروبا الغربية (الرأسمالية) الولايات المتحدة الأمريكية (الذرائعية: البرجماتية)، دول أمريكا الجنوبية (اللاتينية)، دول آسيا وأفريقيا غير الإسلامية.

4 - قسماً لتدريس الاحتكاكات الثقافية بين المسلمين وغيرهم، على النحو التالي:

- الثقافة اليونانية، الثقافة الهيلينية، الثقافة الهندية والفارسية، الثقافة الغربية في العصور الوسطى والحديثة، والمعاصرة، مشكلة التأثر والتأثير بين الإسلام وتلك الثقافات.

أهداف متعددة

وهذا المشروع - في حالة تنفيذه - يهدف إلى ما يلي:

- دراسة النصرانية وتاريخ الكنيسة، تكشف الثغرات التي يمكن آن ترد عليها ونستفيد بها في مقاومة التنصير، وبصفة خاصة دراسة ما يكتبه الناقدون للكنيسة من النصارى.

- بحث الأوضاع الاجتماعية في تلك المجتمعات وخاصة أوضاع الشباب، يضع أمام شبابنا صورة واقعية لما أحدثته العصرانية (العلمانية) من آثار سيئة أدت بهم إلى الهروب من الواقع إلى عالم آخر عن طريق المخدرات والمسكرات، أو الانتحار في كثير من الأحيان.

- دراسة التاريخ السياسي، والاجتماعي والفكري لتلك المجتمعات يفيدنا في معرفة جوانب إيجابية وأخرى سلبية يمكننا الإستفادة من إيجابياتها وتجنب سلبياتها.

- دراسة الديانات الأخرى غير السماوية القديم منها والجديد ومدى وأسباب ظهورها وانتشارها ينبهنا إلى ما يمكن أن تؤدى إليه النظم الوضعية من تشتت وتيه عقدي وفكري ونفسي لأفراد المجتمع وكذلك تضع أيدينا على ما يحتاجه الخارج عن الكنيسة والباحث عن دين آخر، فنوضحه ونعرضه من خلال التصور الإسلامي الأصيل ليكون بديلاً مقنعاً.

- دراسة أساليب التنصير الحديث وركائزه ووسائله يمكن أن يفيدنا في مقاومته، وكذلك في الأخذ بالصالح منها للدعوة الإسلامية في الداخل والخارج.

- دراسة ما يكتبه المستشرقون وما تبثه وسائل الإعلام المعادية ضد الإسلام ينبهنا إلى الحجج والشبه الجديدة ونكشف عن الثغرات الموجودة في مجال البحث في الفكر الإسلامي فتبحث وتوضح في خدمة الدعوة إلى الله.

لعلنا بذلك نستطيع أن نصل إلى ما وصلوا إليه من تقدم علمي ونتخطاهم في ذلك ونصحح صورة الإسلام عندهم وعندنا، وأن نعطي أبناءنا صورة واضحة مقنعة لما عليه الغرب في واقعه المعاش وفي حقيقته، ونبدد بذلك الصورة المثالية الخيالية المرسومة في أذهان كثير من أبنائنا المنبهرين بمظاهر التقدم التقني في الغرب والواقعين تحت تأثير الفكر العصراني (العلماني)، وتلك الدراسات العلمية هي خير رد على أصحاب ومروجي الفكر التغريبي.

وهذا تصور متواضع لمشروع علمي لا يزال محتاجاً إلى تنقيح لإضافة أو الحذف أو التصحيح، وحسبي أنني نبهت إلى أهمية هذا الأمر.

كلمة ختامية

إن العقل السوي يفكر فطرياً، ويتطور باحتكاكه وتأثره بالفكر الآخر، فالعقل المتأثر عقل حي، قابل للتطور، فإذا انهزم هذا العقل أمام ضغط خارجي أياً كان نوعه فإنه يقع في أزمة، تتمثل في حرمانه من الظهور واستخدام سلاحه وقد يكون هذا الحرمان بسبب أزمة تناقضه مع نفسه، وضياع هويته، فإذا استطاع هذا العقل المتأزم الصمود حتى نهاية الصراع، فإنه يخرج منه أغنى وأقوى، أما إذا استسلم إلى اليأس، وفقد الثقة في نفسه انفتح أمامه الطريق إلى الذوبان في الفكر الآخر، وفقدان هويته الأصلية إلى الأبد، وتقمص هوية غريبة يستميت في الدفاع عنها، وكأنه خلق بها، فتكون المأساة، وهذه الحالة المأساوية هي بداية الاختفاء الحضاري التام، وضياع الهوية الأصلية إلى الأبد، وانفتاح باب التطرف في كل الاتجاهات على مصراعيه.

إن معركة التقدم الحضاري لا بد أن تسير على منهج يراعي النقاط التالية:

1 ـ محاولة تصحيح تصور من يرون أن العلم وحده هو المخلص من كل متاعب الدنيا وهو سبب السعادة الأبدية، وأن الدين هو العقبة في طريقه.

2 ـ محاولة تصحيح فهم من يرون أن الدين لا يتفق مع متطلبات التقدم الحضاري وينهي عن الأخذ بأسبابه.

3 ـ محاولة تنشأة جيل من العلماء يسير بالعلم في إطار ديني، خلقي، إنساني، قبل كل شيء ولا يسمح للتقدم العلمي أن يحطم الإنسان ومبادىء الإنسانية التي هي قوام الدين الإسلامي.

4 ـ لا ينبغي أن نمر بنفس الأخطاء التي مر بها الغرب حتى وصل إلى هذا التقدم التقني الذي أصبح يتحكم في مصير الإنسان في غيبة الترشيد الديني.

5 ـ إنه من الخطأ أن نحكم على الحضارة الغربية بكل تفاصيلها بالمادية البحتة، لأنها شهدت في تاريخها جهوداً انسانية، ومعنوية، وخلقية، كثيرة وإن لم يكتسب لها

النجاح، لأنها أولاً: لم تكن نابعة عن شعور ديني أصيل، ثانياً: لأن التيار المادي كان أكثر قوة وأبعد أثراً.

6 - إنَّ تجربة الغرب العلمية لم تكن ممكنة إلا بعد الاستقلال عن الكنيسة: ـ
أ ـ لأن الكنيسة كانت ترى في العلم عدواً لسلطانها المطلق.
ب ـ لأن الكتاب المقدس يخلو من كل تصور علمي أو سياسي أو اقتصادي.

7 - إن الانتكاسة التي يعيشها العالم الإسلامي الآن لم تنتج فقط عن عدم الأخذ بأسباب العلم الحديث فحسب، بل لتفريطه وسوء فهمه للتصور الإسلامي الصحيح، أي أنه انتكس لأنه ترك العلم والدين معاً وليس العلم فقط.

8 ـ أما بالنسبة الى مصطلح الغزو الفكري الذي أشير إليه أثناء الحديث عن الأفكار المستوردة ونبَّه إلى خطأ استخدامه وإطلاقه على المرحلة التي يمر بها العالم الإسلامي اليوم، فأرى أننا قد نخطىء بالفعل في ذلك، خاصة إذا نظرنا إلى كل ما يأتي من الغرب على أنه غزو فكري موجه ومقصود، فقد تكون في بعضه فائدة لنا، أما أكثره فأعبر عنه بمصطلح آخر هو أقرب إلى الواقع ويعبر بدرجة أكثر من الدقة عما يتعرض له العالم الإسلامي اليوم بكل فئاته، وهو «التغريب الثقافي»، لأن التغريب الثقافي الذي نشهده ونعيشه اليوم في مجتمعنا يتخطى حدود فئة المفكرين التي قد تؤثر فيما بعد على أجيال قادمة.

أقول تتخطى هذا إلى التأثير المباشر والسريع في كل فئات الشعب وخاصة في غير المفكرين منهم، أمثال طبقات العمال والفلاحين، ومتوسطي الثقافة أياً كان عملهم، الذي يأخذ كل جهدهم فلا يبقي عندهم القدرة على التفنيد والاختيار، بين ما يعرض عليهم جاهزاً في بيوتهم وهو يؤثر في تغيير أسلوب الحياة اليومية في المنزل، والشارع والعمل، وأهم الوسائل الفعالة في هذا المجال هي. وسائل الإعلام الجماهيرية المستوردة، أو المصنوعة محلياً على نمط مستورد.

هنا تكمن الخطورة الكبرى الحقيقية التي يصعب مواجهتها والحدُّ من فاعليتها إذا ما لم نتنبه في أسرع ما يمكن اليها ونحاول الحد منها قبل أن تأتي على عقيدة المسلم بعد أن أتت على سلوكه الفردي، والاجتماعي، فعلينا أن نبني ثقافة إسلامية قوية نرد بها على الثقافة الغربية التي لا يفيد معها مجرد إلقاء الخطب وإسداء النصائح.

والله من وراء القصد!!!

فهرس المراجع

أ ـ المراجع العربية «حسب اسم الكتاب»:

1 ـ إبراهيم بن سيار ـ النظام وفلسفته ـ محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة 1946 م.

2 ـ أدب الاختلاف في الإسلام ـ طه جابر العلواني ـ قطر ـ 1405 هـ.

3 ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ أبو نصر الفارابي ـ تحقيق البير نصري نادر ـ بيروت 1968 م.

4 ـ آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ـ فؤاد زكريا ـ مصر ـ 1975 م.

5 ـ استخراج الجدال ـ ناصح الدين ابن الحنبلي ـ تحقيق زاهر الألمعي ـ الرياض 1401 هـ/ 1981 م.

6 ـ الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ـ قاسم السامرائي ـ دار الرفاعي الرياض/ 1403 هـ 1983 م.

7 ـ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ـ محمود حمدي زقزوق ـ قطر كتاب الأمة رقم 5 - 1404 هـ ط/1.

8 ـ الإسلام في عصر العلم ـ محمد فريد وجدي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت بدون تاريخ ط/3.

9 ـ الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم ـ الندوة العالمية للشباب الإسلامي الرياض 1405 هـ/ 1985 م.

10 ـ الإسلام والغرب والمستقبل ـ أرنولد توينبي ـ ترجمة نبيل صبحي دار العربية ـ بيروت ـ 389 هـ / 1969 م .
11 ـ الإسلام والعلمانية ـ يوسف القرضاوي ـ دار الصحوة القاهرة ـ 1987 م ـ 1408 م .
12 ـ أصل الثقافات ـ مجموعة أبحاث (اليونسكو) ترجمة حافظ الجمال / القاهرة 1963 م .
13 ـ البابية ـ إحسان الهي ظهير ـ ترجمان السنة ـ لاهور ـ 1401 هـ ـ 1981 م .
14 ـ تاريخ الفكر الفلسفي ـ محمد علي أبوريان ـ دار المعارف ـ القاهرة 1968 م .
15 ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ماجد فخري، ترجمة كمال اليازجي ـ بيروت 1974 م .
16 ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ هنري كوربان ـ ترجمة نصير مروة وآخرون/ بيروت/ 1983 م . ط/3.
17 ـ تأملات في الفلسفة الأولى ـ رينيه ديكارت ـ ترجمة عثمان أمين ـ الأنجلو القاهرة ـ 1974 م .
18 ـ تراث الإسلام ـ توماس أرنولد ـ ترجمة جرجس فتح الله ـ دار الطليعة بيروت ـ 1978 م .
19 ـ تراث الإسلام ـ شاخت وبوزووزت (الترجمة العربية) عالم المعرفة/ الكويت/ 1398 هـ ـ 1978 م .
20 ـ تفسير القرآن العظيم ـ الحافظ ابن كثير ـ دار المعرفة ـ بيروت 1403 هـ/ 1983 م .
21 ـ التفكير فريضة اسلامية ـ عباس محمود العقاد ـ بيروت/ 1969 م .
22 ـ التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين ـ أبو محمد عبد الله البطليوسي ـ تحقيق أحمد حسين كحيل وآخر ـ دار الاعتصام ـ القاهرة 1398 هـ/ 1978 م .
23 ـ ثقافتنا في مواجهة العصر ـ زكي نجيب محمود ـ دار الشروق/ بيروت/ 1402 هـ/ 1982 م .
24 ـ الجمع بين رأي الحكميين ـ أبو نصر الفارابي ـ تحقيق البير نصري نادر ـ بيروت ـ 1968 م .
25 ـ جريدة النور ـ السنة 5 العدد 248 ـ ربيع الآخر 1407 هـ (مصر) .
26 ـ حضارة العرب جوستاف لوبون ـ ترجمة عادل زعير ـ بيروت 1979 م ط/3.
27 ـ خرافة الميتافيزيقا ـ زكي نجيب محمود ـ القاهرة ـ 1953 م .
28 ـ خريف الفكر اليوناني ـ عبد الرحمن بدوي ـ دار النهضة المصرية ـ القاهرة 1959 م .
29 ـ خطاب إلى العقل العربي ـ فؤاد زكريا ـ كتاب العربي ـ الكويت 1987 م .
30 ـ دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ـ عرفان عبد الحميد ـ بيروت ـ 1404 هـ/ 1984 م .

31 ـ درء التعارض بين العقل والنقل ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق محمد رشاد سالم ـ الرياض ـ 1399 هـ ـ 1402 هـ/ 1979 م/ 1982 م.
نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض.
32 ـ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ـ الأنجلو المصرية/ القاهرة 1967 م ط/2.
33 ـ الدين وبحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ـ محمد عبد الله دراز ـ الكويت ـ 1402 هـ ـ 1982 م.
34 ـ شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبد الجبار الهمذاني ـ تحقيق عبد الكريم عثمان ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ 1384 هـ ـ 1965 م.
35 ـ صورة الإسلام في أوروبا ـ ر. د. ساذرن ـ ترجمة رضوان سيد/ بيروت/ 1984 م.
36 ـ العروة الوثقى ـ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ـ دار الكتاب العربي بيروت/ 1400 هـ/ 1980 ط/2.
37 ـ العصريون ـ معتزلة اليوم ـ يوسف كمال ـ دار الوفاء ـ المنصورة (مصر) 1406 م.
38 ـ العلمانية ـ سفر عبد الرحمن الحوالي ـ مكة المكرمة (طبعة أم القرى) ـ 1406 هـ.
39 ـ الفرق بين الفرق ـ عبد القاهر البغدادي ـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ القاهرة ـ 1964 م.
40 ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ـ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الحفيد) تحقيق/ جورج فضلو حوراني ـ ليدن 1959 م.
41 ـ الفكر العربي ومكانته في التاريخ ـ ديلاس أولبري ـ ترجمة تمام حسان ـ القاهرة 1961 م.
42 ـ فلسفة العصور الوسطى ـ عبد الرحمن بدوي ـ النهضة المصرية/ القاهرة. 1969 م.
43 ـ الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ـ مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1975 م.
44 ـ قصة الحضارة ـ ول ديورانت ـ ترجمة محمد بدران ـ القاهرة 1964 م
45 ـ كتاب التعريفات ـ علي بن محمد الشريف الجرجاني ـ مكتبة البنا ـ بيروت/ 1985 م.
46 ـ لمحات في الثقافة الإسلامية ـ عمر عودة الخطيب ـ بيروت/ 1401 هـ/ 1981 م.
47 ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ـ أبو الحسن الندوي ـ دار القلم ـ الكويت ـ 1402 هـ/ 1982 م.

48 ـ مبادىء الفلسفة والأخلاق ـ محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة 1949 م.
49 ـ مجتمع جديد أو الكارثة ـ زكي نجيب محمود ـ دار الشروق ـ بيروت 1401/ 1981 م.
50 ـ (مجلة) التوباد ـ مجلد 1 العدد (4) الرياض 1408 هـ.
51 ـ (مجلة) عالم الكتب ـ المجلد (6) العدد (4) 1406 هـ ـ المجلد (7) العدد (1) رجب 1406 هـ، المجلد (8) العدد (4) ربيع ثان 1408 هـ. المجلد (1) العدد الأول رجب 1409 هـ، المجلد الحادي عشر العدد ربيع ثان 1410 هـ ـ دار ثقيف ـ الرياض.
52 ـ محمد بن عبد الوهاب ـ مصلح مظلوم ومفترى عليه ـ سعود الندوي ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض 1404 هـ/ 1984 م.
53 ـ مذاهب فكرية معاصرة ـ محمد قطب ـ دار الشروق ـ بيروت 1403 هـ/ 1983 م.
54 ـ معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى ـ عبده فراج ـ الأنجلو المصرية القاهرة ـ 1969 م.
55 ـ المعجم التربوي ـ لطفي برات أحمد ـ دار الوطن ـ الرياض 1404 هـ/ 1984 م.
56 ـ المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ 1399 هـ/ 1979 م.
57 ـ المعجم الوسيط ـ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ استانبول 1392 هـ/ 1972 م.
58 ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ القاضي عبد الجبار الهمذاني ـ تحقيق/ إبراهيم الأبياري وآخرون ـ القاهرة 1962 م.
59 ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة ـ طاش كبرى زاده ـ دار الكتب الحديثة/ مصر ـ بدون تاريخ.
60 ـ مقالات الإسلاميين ـ أبو الحسن الأشعري ـ تحقيق هلموت ريتر ـ فبسبادن (ألمانيا الغربية) 1963 م ط 39.
61 ـ الملل والنحل ـ عبد الكريم الشهرستاني ـ تحقيق (طبع) واكوريتون ـ لندن 1864 م.
62 ـ من زاوية فلسفية ـ زكي نجيب محمود ـ دار الشروق ـ بيروت 1402 هـ/ 1982 م.
63 ـ منطق ابن تيمية ـ محمد حسني الزين ـ بيروت ـ 1399 هـ/ 1979 م.
64 ـ الموسوعة الفقهية ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت 1405 هـ/ 1985 م ط/3.

65 ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ الترجمة العربية باشراف الدكتور/ زكي نجيب محمود، دار القلم ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
66 ـ موقف من الميتافيزيقا ـ زكي نجيب محمود ـ دار الشروق ـ بيروت ـ 1403 هـ 1983 م ط/3.
67 ـ نحن والحضارة الغربية ـ أبو الأعلى المودودي ـ الدار السعودية للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ 1404 هـ ـ 1984 م .
68 ـ نشأة الجامعات في العصور الوسطى ـ جوزيف نسيم ـ الاسكندرية 1971 م .
69 ـ نشأة العلمانية ـ محمد العرفاني ـ دار العالمية ـ بالرياض ـ 1407 هـ ـ 1987 م .
70 ـ نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى ـ ريتشارد ساذرن ـ ترجمة علي فهمي خشيم ـ طرابلس (ليبيا) 1975 م .
71 ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد ـ محمود قاسم ـ الأنجلو المصرية القاهرة ـ 1969 م ط/2.
72 ـ نقض المنطق ـ شيخ الإسلام ابن تيمية ـ تحقيق محمد حمزة وآخر ـ القاهرة ـ 1951 م .

ب ـ المراجع الأجنبية (حسب اسم المؤلف):

1 - Adison, J.T.A: Christian Aproach to the Moslem, New York, 1942.
2 - Allam, S.: Fernsehserien, Wertvorstellungen und Zensur in Agypten, Berlin, 1983.
3 - Dilcher, G.: Christentum und modernes Recht, Frankfurt, 1984.
4 - D.T.V. Lexikon, München, 1975.
5 - Fablbusch, E.: Taschenlexikon Religion und Theologie, Göttingen, 1983.
6 - Fischer, A. (Hrsg. = Ed).: Jugend 81, Hamburg, 1981.
7 - Fischler, K.: Das Abenteuer der Kreuzzüge, Berlin 1979.
8 - Gabrieli, F.: Die kreuzzuge aus arabischer Sicht, München, 1975.
9 - Hasenhüttl, G.: Kritische Dogmatik, Graz, 1979.
10 - Heussi, K.: Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen, 1981.
11 - Hornstein, W. u.a.: Jugend ohne Orientierung, Weinheim, 1982.
12 - Hume, D.: Untersuchungen über den menschlichen Verstand, Hamburg, 1784.

13 - Hunke, S.: Kamele auf dem kaisermantel, Stuttgart, 1976.
14 - Klosinski, G.: Warum Bhagwan? München, 1985.
15 - Küng, H.: Christentum und Weltreligionen, München, 1984.
16 - Langenscheidt: Lateinisch - Deutsch, Berlin, 1983.
17 - Miquel. A.: Der Islam - von Mohammad bis Nasser, Essen, 1975.
18 - Müller, W.: Der Duden - Fremdwörterbuch- Mannheim, 1974.
19 - Paret, R.: Der Koran, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1979.
20 - Rahner, K.: Kleines Thoelogisches Wörterbuch , Herder, Freiburg, 1985.
21 - Roth, P.: Trennung von Staat und Kirche, Hamburg, 1974.
22 - Rosenthal, F.: Das Fortleben der griechischen Wissenschaften im Islam, Stuttgart, 1965.
23 - Schischkoff, G.: Philosophisches Wörterbuch ,Stuttgart, 1974.
24 - Steinschneider, F.: Die europaischen Ubersetzungen aus dem Arabischen bis zum 17. Jh., Graz, Wien, 1965.
25 - Störig, H. - J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt/M., 1976.
26 - Van de Pol, H.W.: Der Weltprotestantismus, Essen, 1960.
27 - Wahrig, G.: Deutsches Wörterbuch, Gütersloh, 1972.
28 - Wiedemann, E.: Gesammelte Schriften zur arab. - islam. Wissenschaftsgesch., 1. B., 1876 - 1912, Frankfurt/M., 1984.
29 - Encyclopedia Britannica.

فهرس

هذا الكتاب

يعـالج رحلة الفكـر العربي عـبر مسيرتـه التاريخيـة التي مرت بتجارب وعوائق عديدة، استطاع هذا الفكر أن يجتازها جميعها. فلا يسعنا والحالة هذه إلا القول إن هذا الفكر كان وفي مراحل كثيرة يعيش ولادة جديدة ينتصر فيها على نفسه أولاً وعلى كل العوائق المشككة من داخل وخارج. الأمر الذي جعل رصيده النجاح باستمرار. يمتاز هذا الكتاب بطابع جدلي، أو بـالأصح بـطابع انتقـادي فيرد العـديد من الحجج، بل والكتابات التي حاولت احتواء هذا الفكر سواء أتت من أطراف في الفكر الإسلامي بالذات أو من مؤسسات أو من دراسات مصدرها الخارج مما يؤكد استمرار الرحلة.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع